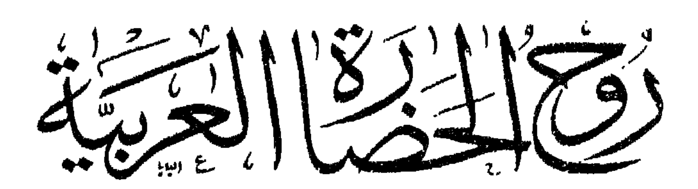
هانز هينرش شيدر



ترجمه عن الألمانية وعلّق عليه



١٩٤٩

دار العلم للملايين - بيروت

مؤلفات الدكتور عبد الرحمن بدوي

●

ا – مبتكرات

١ – الزمان الوجودي
٢ – هموم الشباب
٣ – مرآة نفسي (ديوان شعر)
٤ – الحور والنور

ب – دراسات أوربية

١ – الموت والعبقرية
٢ – قلوب الفلاسفة

خلاصة الفكر الأوربي

١ – نيتشه
٢ – اشپنجلر
٣ – شوبنهور
٤ – أفلاطون
٥ – أرسطو
٦ – ربيع الفكر اليوناني
٧ – خريف الفكر اليوناني
٨ – برجسون

جـ – دراسات إسلامية

١ – التراث اليوناني في الحضارة الاسلامية
٢ – من تاريخ الإلحاد في الاسلام
٣ – شخصيات قلقة في الاسلام
٤ – الانسانية والوجودية في الفكر العربي
٥ – أرسطو عند العرب

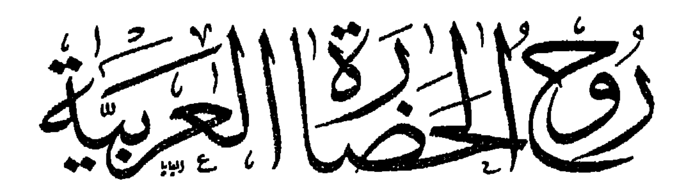
٦ – المثل العقلية الأفلاطونية
٧ – منطق أرسطو (٥ أجزاء)
٨ – شهيدة العشق الالهي
٩ – شطحات الصوفية
١٠ – روح الحضارة العربية (الناشر :دار العلم للملايين ـ بيروت)
١١ – الانسان الكامل في الاسلام
١٢ – الآراء الطبيعية (لفلوطرخس)
١٣ – الاشارات الالهية (للتوحيدى)
١٤ – أفلوطين عند العرب

د – ترجمات : الروائع المائة

١ – أيشندورف : من حياة حائر بائر
٢ – فوكيه : أندين
٣ – جيته : الديوان الشرقي (في جزئين)
٤ – بيرن : أسفار اتشيلد هارولد
٥ – جيته : الانساب المختارة
٦ – نيتشه : زرادشت
٧ – هيلدرلن : هيبريون
٨ – رلكه : صحائف مالتي بريجه

الناشر : مكتبة النهضة المصرية ، ٩ شارع عدلي باشا بالقاهرة

هانز هينرش شيدر



ترجمه عن الالمانية وعلّق عليه



١٩٤٩

دار العلم للملايين - بيروت

نشر هذا البحث في مجلة « الحضارة القديمة »Die Antike
في المجلد الرابع ص ٢٢٦ وما يتلوها بعنوان :
« الشرق والتراث اليوناني »
Der Orient und das Griechiche Erbe

●

جميع التعليقات الواردة بالكتاب هي من عمل المترجم

تصدير عام

•

بالعنوان الأصلي لهذا البحث ـ وهو : « الشرق وتراث اليونان » ـ آثرنا أن نستبدل ما ترى من عنوان ابتغاء الدقة وابتغاء الايضاح .

أما الدقة فلما يحيط بكلمة « الشرق » من ابهام يكاد يقضي منها على كل مدلول . فالشرق ـ جغرافياً ـ لايدل على شيء ثابت ، انما هو حد نسبي يمكن أن ينطبق على كل صقع من أصقاع المعمورة ، وفقاً لمركز المنظور ومداه . والشرق ـ حضارياً ـ قد تفاوتت دلالته أشد التفاوت حتى أطلق على الاماكن المتعارضة خلال التاريخ الروحي للانسانية . فهو عند اليوناني ، قبل عصر الاسكندر خصوصاً ، لايكاد يتجاوز بلاد الفرس . و بعد عصر الاسكندر يتسع فيمضي حتى حدود

الصين ؛ وهو عند الاوربي المسيحي في العصر الوسيط يشمل دار الاسلام في ذلك الحين ، وعند الاوربي الجرماني الوثني أو شبه الوثني يشمل بلاد الصقالبة ، وعند الاوربي في العصر الحديث يتفاوت تبعاً لدرجة المعرفة التاريخية وتطورها : ففي العصر ما قبل الرومنتيك رقعة مائعة كونت صورتها أساطير أبدعها التعصب حيناً وخيال الرحالة والمغامرين في أحيان أخرى ؛ وفي العهد الرومنتيكي يتسع معناه ويرف في زجاجة من البلور الزاهي فيشمل الصين . وكلما اتسعت الابحاث التاريخية ازداد مداه وتقلص معناه القديم ، خصوصاً في اواخر القرن الماضي حين غزت الفنون الصينية واليابانية الفن الاوربي حتى صارت ربة الالهام فيه ، فعاد معناه الحقيقي يبدأ من الهند غرباً حتى اليابان شرقاً . فانتقل مركز الثقل من تلك المنطقة التي تمتد شرقي البحر المتوسط الى المنطقة التي تتقاسمها الهند والصين واليابان . ثم جاءت الحرب الاخيرة فصار الشرق يطلق على منطقة واسعة من اوربا نفسها ، لان الحضارة الغربية قد شعر حاملو مشاعلها أنها ملك لهم ومن ابداعهم وحدهم ؛ وأن شعوب شرقي اوربا انما هم ممثلون لهذه

الحضارة ، بل هم كارهون لها يريدون القضاء عليها ؛ فان جعلنا الغرب مساوياً للحضارة الاوربية الغربية (الفاوستية كما يسميها اشبنجلر) فالغرب عندهم يجب أن يقصر على البلاد التي ابدعتها وهي ما يعرف اليوم باوربا الغربية في مصطلح السياسة المعاصرة .

أما وتلك هي البلبلة التي تؤدي اليها كلمة « الشرق » ، أفليس الاخلق بنا اذن أن نطرحها نهائياً والى غير رجعة ؟

فما بك والامر انما يتصل بهذه الرقعة الواضحة المعالم والتي وهبها الاسلام في عهده الازهى كل وحدتها ، وهي التي تحد من الشمال بمنطقة تسودها مدينة الرها ، ومن الجنوب بسوريا وفلسطين ومصر ، وفيها تسود مدينة الاسكندرية ، ومن الشرق بنهر سيحون ، أي تشمل ايران كلها ؛ وفي أقصى الجنوب بلاد العرب باسرها ، وفي أقصى الشمال مدينة بيزنطة — وهي بعينها المنطقة التي صبغها الاسكندر بالصبغة الهلينية ، وارتفعت مدنها الرئيسية ، وهي الاسكندرية وأنطاكية والرها وأفسوس وبيزنطة والمدائن ثم دمشق وبغداد والقاهرة ، الى مرتبة المدن العالمية الكبرى ، في الوقت عينه الذي كانت

فيه مدن « الغرب » تعاني دور الفناء والانحلال (١) !
أفما آن أن يعترف لهذه الرقعة بحضارتها المستقلة وكيانها الخاص المميز لها من بقية الحضارات والمناطق الحضارية ؟ نعم ، ولن يشفع للمنكرين ما يذهبون اليه اليوم من تقسيم الشرق المزعوم الى شرق أقصى وأوسط وأدنى ، فما لهذا التقسيم أساس من واقع تاريخ الحضارة ولا خصائص الشعوب العنصرية ولا طبائع الاصقاع . واذا كان ثم فريق ـ بعضه من بين أبناء هذه المنطقة نفسها ! ـ لا يزال يمضي أمر تفكيره وتقديره على اساس هذا الوهم ، وهم اطلاق الشرق على تلك البقعة التي حددناها ، فما ذلك الا لحاجات في نفسه ، أو اتباعاً لحكم زائف قديم ، أو كسلاً عقلياً تحجر صاحبه في قوالب فكرية عفى عليها الزمان من عهد طويل ، أو التماساً لنوازع رومنتيكية رخيصة التكاليف .

فلنطرح اذن نهائياً هذه التسمية الزائفة لتلك الرقعة باسم الشرق ، ولنسمها منطقة الحضارة العربية بالمعنى الذي حددناه

---

(١) راجع كتابنا : « من تاريخ الإلحاد في الاسلام » ، ص ٣ ـ ١٩ القاهرة سنة ١٩٤٥ .

لهذا اللفظ ، وبالمعنى الذي اكتشف أصوله وحدد معالمه الدقيقة اشبنجلر (١) وأنا زعيم كذلك بأن هذا المعنى ـ وهو وحده ـ خليق بأن يردنا الى الجادة المستوية التي تقتادنا صواها البارزة الى الغاية التي نرجيها في غير ما صلف نافر ولا مراء بدون غنـاء .

اما الايضاح فلأن تراث يونان لم يقصد تأثيره هنا لذاته ، بل لان هذا التأثير هو الذي صاغ الحضارة العربية ، بحيث تشكلت روحها وفقاً له ولمقتضياته ، حتى صارت دراسته هي في الوقت نفسه دراسة لجوهر هـذه الحضارة . فقد قدر على هذه الحضارة أن تنصب خامتها الرخوة ومعدنهـا المنصهر في قالب التراث اليوناني ، فـكان عن ذلك ظاهرة « التشكل الكاذب » الذي يصيب الحضارات الناشئة حينما تلتقي بحضارة عزيقة أوشكت على استنفاد ممكناتها ، فتنيخ على هذا الوليد بكلكلها الجبار وتضطره الى الدخول في نطاقه والتصور على هيئته ووفقاً لمعاييره وقوالبه ؛ ومن هنا اختنقت روح الحضارة العربية ولم تستطع أن تنبثق عن ملكاتها الاصيلـة الراسخة

---

(١) راجع كتابنا عنه ، الفصل الثاني .

وتتفتح عن براعمها الحقيقية ، بل علاها طلاء زائف ورانت عليها قشرة تفاوت سمكها ، ومن هـذا التفاوت في السمك كان اختلاف التـأثر بالتراث اليوناني وتباين النصيب من الاصالة والجدة ؛ والصلة طردية في التأثر ، عكسية في الاصالة . ومع هذا كله فقد ظل التأثر بيونان عنصراً مشتركا بين الجميع ، وكأنه مصير قد قدر عليهم لا سبيل الى الخلاص منه والانفلات من فعله : ان بتجاوزه أو التخلف عنه . وكان الكفاح عنيفاً مريراً ، شائقاً في الوقت نفسه ، بين ضرورة التأثر اللازبة وبـين نوازع الاصالة المتوثبة . وتستطيع أن تتلمس أحداث هذا الكفاح في سجالٍ حيناً ، وتقلب بين النصر والهزيمـة حيناً آخر في كل تيار روحي بارز المعالم في الحضارة العربية في مختلف مرافق الحياة الروحية . ولا مناص للباحث في أي تيار من تلك التيارات وفي كل مرفق من هذه المرافق ــ لا مناص له من أن يسعى اولا الى اتخاذ هـذا الكفاح معياراً في التقويم وخيطاً هادياً في شعاب التنقيب وما يستتبع من وصف وبيان . وكم يشوق الباحث أن يستبصر هذا الكفاح خائباً قد ألقى سلاحـه في الاصالة أمام التأثر بيونان لدى

جمهرة أهل الفكر في الحضارة العربية في الفلسفة والطب وما اليها ، خصوصاً عند الفارابي وابن سينا والرازي الطبيب ، لا المفكر ؛ وأن يراه ظافراً بعض الظفر في جانب الاصالة لدى الصوفية الاقطاب المبدعين كالبسطامي والحلاج ، ولدى الفلاسفة والمفكرين من أمثال الرازي المفكر والسهروردي المقتول ، بينما ظل رجل كابن عربي لا يكاد يخرج عن نطاق يونان ، يونان المتأخرة التي زحفت عليها الحضارة العربية الناشئة ؛ وأن يشاهد أخيراً لدى أهل الادب محاولات للتوفيق والحرب السجال ، كما هو ملاحظ لدى ابن المقفع والجاحظ والتوحيدي ! والامر كذلك في الدين بما تفرع عليه من تيارات في أصول الدين والفقه والحياة الباطنة : كلها انما حييت وتكونت وفقا لهذا الصراع بين ضرورة التأثر بيونان ونوازع الاصالة المنبعثة من الاعماق الواغلة في طوايا الروح العربية ؛ ولن نستطيع لهذه التيارات فهماً وتقويما الا على هذا الاساس .

ومن هنا لم يكن البحث في أثر التراث اليوناني في الحضارة العربية مجرد بحث في تأثير من التأثيرات الاجنبية

في حضارة أخرى ولجها ، بل هو بحث في صميم تلك الحضارة ، هو بحث في « روح الحضارة العربية » نفسها بكل مقوماتها وعناصرها . ولذا كانت أهمية التراث اليوناني بالنسبة الى دراسة الحضارة العربية أكبر بكثير جداً من أهميته بالنسبة الى الحضارة الغربية الاوروبية الفاوستية ، بالرغم مما قد يبدو في هذا التحول ـ ظاهرياً ـ من غرابة . ذلك أن مصير الحضارة العربية كان أوثق ارتباطاً ـ وبدرجة هائلة ـ بالتراث اليوناني من ارتباط الحضارة الاوروبية بهذا التراث ، اذ هو الذي قسر الحضارة العربية على الدخول في قالبه وهي لا تزال في مستهل نشأتها ، فانطبعت بطابعه ـ قبولا أو نفوراً ، وكلاهما هنا سواء ـ بكل وضوح بحيث لم يعد من الممكن محو هذا الطابع عنها ولا الانفكاك من أسره . أما الحضارة الاوروبية المعاصرة والحديثة فقد اتخذت منه مجرد تكأة للوثوب tremplin ، حتى انها لم تكد تتم الوثبة الا واطرحته ظهرياً . وما هذه الحركات التي تدعى النزعات الانسانية المحدثة والتي نراها تتجدد أو تتردد من حين الى آخر في تاريخ الحضارة الاوروبية الحديثة ـ من عصر

النهضة مارين بفورة فنكلمن وجيته حتى نصل الى النزعة الانسانية المحدثة التي يمثلها فرنر ييجر، العالم الالماني المعاصر، وصاحب مجلة « الحضارة القديمة » *Die Antike*، ومن التف حوله وكتب في مجلته هذه، ثم جماعة جيوم بيديه ـ Guillaume Budé في فرنسا، ـ نقول ان هذه الحركات نفسها والشعور بالحاجة الى بعثها انما هو أبلغ دليل على نسيان الحضارة الاوروبية لهذا التراث، بوصفه عاملاً لا يزال يحيا بكل قواه فيها، وهذه الحركات انما يقصد منها الى تذكير تلك الحضارة به حين تنساه حتى تتخذ منه مرة أخرى تكأة للوثوب حينما يشعر أبناء تلك الحضارة بأنهم في حاجة الى تلك التكآت. أما في الحضارة العربية فان القوم لم يكونوا بحاجة الى شيء من ذلك، لانهم لم ينسوا التراث اليوناني أبداً؛ وكيف ينسونه وهو عنصر فعال دائم الحياة في كل ما يفكرون فيه ويشعرون به ويقدرونه! ماذا أقول! بل كانوا على العكس من ذلك في حاجة الى من ينسيهم اياه، او يخفف عنهم ثقل وطأته، أو يرشدهم الى ينبوعهم الاصيل. ويمثل هذه الأحوال

الثلاث على التوالي : أبو بكر محمد بن زكريا الرازي ، وأبو عثمان الجاحظ ، وأبو حيان التوحيدي ، ثم يمثل هذه الحالة الثالثة ـ أعني الارشاد الى الينبوع الاصيل ـ شهاب الدين يحيى بن حبش السهروردي المقتول ، وهو الذي دعا الى نزعة انسانية تصعد عن الروح العربية الحقيقية الاصيلة .

واذا كان سيقدر لنا ـ معشر العرب اليوم ـ أن ننشيء حضارة جديدة ، فان مشكلتنا اليوم مع الحضارة الاوروبية الحديثة والمعاصرة ـ وهي الآن في دور النهاية وانفساح الطريق لحضارة مقبلة سيبزغ فجر ربيعها في نهاية هذا القرن أو مطلع الالف الثالث ـ هي بعينها نفس المشكلة التي عاناها أسلافنا الذين أنشأوا تلك الحضارة العربية .

فهل لنا ان نستنبط العبرة من تلك التجربة ـ الاليمة البائسة ؟ ـ التي عاناها أولئك الاسلاف ؟

بيروت في ٢١ أبريل (نيسان) ١٩٤٩

عبد الرحمن بدوي

اهداء الى فرنز بيجر

●

١ ــ فكرة الثقافة عند الشرقيين وعند يونان .

٢ ــ انبثاق النزعة الفردية ذات الميل الى تحصيل النجاة في الشرق وطبعها بطابع عقلي تحت تأثير هليني .

٣ ــ دين النجاة والنزعة الانسانية .

٤ ــ اتجاهات النزعة الهلينية الاسلامية واضمحلال التراث اليوناني .

-١-

كان غزو الإسكندر الأكبر وما تلاه من تكوين امبراطورية يونانية في غربي آسيا الحادث الفاصل في تاريخ تطور الروح الشرقية . وقد هيأ لقيام ارتباط حضاري بين شعوب الشرق القريب من قبل الأمبراطورية العالمية الاشورية والبابلية الجديدة ، وزاد هذه الرابطة توثقاً الأمبراطورية الاكيمينية(١) التي كانت وريثتها وأقدر على التحضر منها . فلم

(١) [الاسرة الأكيمنية Achéminides أسرة حاكمة في فارس نسبت نفسها الى أكيمينيس وهو رأس قبيلة الأكيمينيين التي تنتسب الى الباسر جداى (هيرودوت ١ : ١٢٥) وكانت تقيم بقرب الحد الشرقي لبلاد فارس . ودولة الأكيمينيين على هذا تتسلسل كما يلي : أكيمينيس ، ثم تيسبس ثم قبيز ثم قيرس ثم تيسبس وهذا يتفرع الى فرعين أحدهما فرع : قيرس ثم قبيز ثم قيرس ثم قبيز ، وفرع أريرمنس ثم أرسم ثم هستاسب ثم دارا . على أن ثمت خلافاً كبيراً حول هذا التسلسل .

ويبدأ بقيرس الاكبر (سنة ٥٥٨ ـ ٥٣٠ ق . م) تاريخ الامبراطورية الأكيمينية الفارسية التي اتحدت بفضله ، واستمرت حتى

يكتف داريوس الاول ، ذلك السلطان الذي كان أكبر حاكم روحي في تاريخ الشرق القديم ، بأن أصلح سبل المواصلات بين اجزاء دولته عن طريق عنايته بوسائل النقل ووسائل تبادل الانباء ، بل عُني كذلك بتوفير الغذاء الروحي للشعوب التي أخضعها ، وذلك بايجاده نظاماً للقناصل يبسط نفوذه على الإمبراطورية كلها ويوحد ما بين اجزائها . لهذا وجدت الإمبراطورية التي أسسها الأسكندر تربة صالحة معدّة من قبل : فالشعوب التي تكدست في دولته عادت بأبصارها الى تطور حضاري بذلَ وسعه في التخلص من النطاق الضيق الذي فرض عليه منذ عدة قرون ، وفي التفاهم مع الحضارات المجاورة كيما يسمو معها الى صورة

دارا الثالث (سنة ٣٣٥ ــ ٣٣٠ ق.م) . وقد تغنى بذكرها الفردوسي في كتاب « الشاهنامه ».

وداريوس الاول هو ابن هستاسب ، تولى ملك فارس من سنة ٥٢١ الى سنة ٤٨٥ ق.م . وقام بتنظيم امبراطوريته وإشاعة الامن فيها منظماً اياها بتقسيمها الى عشرين ولاية (سترابيات) ، وغزا بلاد الهند وأخضع تراقيا ومقدونيا ، لكن هزمه اليونان في معركة ماراثون المشهورة ، وتوفى وهو يحاول إخضاع مصر ويفكر في غزو يونان المرة الثانية . وهو الذي أمر بتشييد قصر سوسه وقصر برسيبوليس]

اعلى يشارك الكل فيها . ولن يقوى المرء علـى ان يصور لنفسه ، على نحو فعـال كاف ، مقدار ما أفادته الحضـارة الشرقية في التوّ من الحضارة اليونانية التي بدأت تنفـذ في الشرق بفضل نجاح الأسكندر . وما بين كلتيهما من مشاركة ما لبث ان تجلى خلال مرور أجيال قليلة . فتحت تأثـير الثقافـة اليونانية دبت حياة جديدة في الحضارات المختلفـة (التي تتكون منها الحضارة الشرقية عامة) ، والتأم شملها في وحدة جديدة تحمل طابع الروح اليونانية ، وتلك الوحدة هي التي نسميها باسم « الهلينية » (١) .

وما كان الاسكندر يسعى اليـه قد تحقق في دولة السلوقيين (٢) التي كانت تشمل القسم الاكبر من مغازي

---

(١) [راجع شرحنا لهذا اللفظ في كتابنا « التراث اليوناني في الحضارة الاسلامية » ، ص ٤ ، تعليق ٢ ، القاهرة ١٩٤٠]

(٢) [السلوقيون Séleucides هي أسرة يونانية مقدونية حكمت آسيا الغربية من سنة ٣١٢ الى سنة ٦٥ قبل الميلاد ؛ أسسها سلوقوس نيقاتور Seleucus Nicator (٣٥٨ ـ ٢٨٠ ق. م) الذي بدأ بأن كان من فرسان حرس الاسكندر الاكبر ؛ ثم برز في غزو الاسكندر للهند . وبعد موت الاسكندر قام بسلسلة من المؤامرات والاغتيالات حتى اصبح عاملا Satrape على بابل ، وصار أمير البحر لبطلميوس.

المقدوني (اي الاسكندر) في غربي آسيا . وفي مصر كذلك تجلت في دولة البطالسة حضارة جديدة نمت سريعاً بالرغم من الصراع السياسي ضد سيادة السلوقيين ، وكانت ذات رحم ماسة بالحضارة الزاهرة في المقاطعات الاسيوية . ولم تكن الحدود السياسية فيما بين مملكتي خلفاء الاسكندر الاثني عشر لتقف حجر عثرة في سبيل تطور حضارتهما التي نشأت في ظروف مماثلة وسعت الى عين النموذج . فلما سقطت الحدود السياسية بتأسيس الامبراطورية الرومانية ، وجدت الحضارة العالمية للامبراطورية الصورة السياسية للدولة من بين تراث الاسكندر .

وهذه الحضارة العالمية قد امتد سلطانها الى فارس نفسها

وبعد اشتراكه في غزوة غزة التي انتصر فيها عاد الى بابل في اول اكتوبر سنة ٣١٢ ق.م ومنذ ذلك التاريخ بدأ عهد السلوقيين . فقد استولى على عدة بلاد منها ميديا ، ثم بعد انتصاره في معركة إبسوس (سنة ٣٠١ ق.م) على انتيجون استولى على سوريا (ما عدا فينيقيا) ونصف آسيا الصغرى . لكنه ما لبث أن اختلف مع حلفائه حتى يستولي على بلادهم . الى أن كون دولة شامخة امتدت من بكتريانه حتى فينيقيا ومن افريجيا الى باروباميز . وتولى بعده ابنه انطيوخوس سوتر الاول (٢٨٠ ـ ٢٦١)]

بالرغم من الصراع الذي قام بين الرومان وورثتهم البيزنطيين من جهة و بين المقاومة القومية في فارس من جهة اخرى ، هذه المقاومة التي اصبحت حقيقة بارزة بعد تأسيس الدولة الساسانية . والحكام البارتيون (١) الذين سبقوا الساسانيين قد فتحوا صدورهم للثقافة الهلينية ، ولم يستطع الساسانيون (٢) ان يحموا انفسهم من نفوذ العلم الهليني في ايران بالرغم من المقاومة الوطنية والدينية . اما انهم قد استقبلوا

---

(١) [البارتيون شعب اشقوزى Scythes قديم استقر في جنوب هورقانيا وثار في القرن الثالث ضد السلوقيين . وكان من زعمائهم أرزك الذي أسس في سنة ٢٥٥ ق.م دولة شامخة استمرت حتى سنة ٢٢٦ بعد الميلاد ، حاول انطونيوس وكراسوس Crassus اخضاعها فلم يفلحا ، ولم ينجح الرومان في تحطيمها الا بفضل المحاولات المتواصلة التي بذلها تراجان . وبعد سنة ٢٢٦ ميلادية أدمجت دولتهم في الامبراطورية الفارسية الجديدة التي كان على رأسها أرتكسركسس الذي قتل آخر الأرزكيين وهو أرطين الرابع ، وأنشأ دولة الساسانيين . والبارتيون مشهورون بالفروسية ومن أخلافهم المعاصرين التركمان ، ولعل الكرد كذلك أن يكونوا من أصلابهم]

٢) [حكمت دولة آل ساسان من سنة ٢٢٦ الى سنة ٦٥٢ ميلادية . واسمها راجع الى مؤسسها أردشير الذي كان من أصلاب ساسان المجوسي . وقد حطم الاسلام دولتهم فالتجأوا الى أباطرة الصين .]

بكل ترحيب في بلادهم اولئك العلماء الافلاطونيين المحدثين السبعة الذين كانوا في مدرسة اثينا التي اغلقها اسطنيان سنة ٥٢٩ م ، وانهم اشترطوا في معاهدة الصلح التي عقدوها مع بيزنطة تأمين عودة اولئك العلماء بعد عشرين سنة من مقامهم في فارس ، اما هذا كله فلعله كان في الأصل مجرد التفاتة سياسية بارعة ، لكنه يدل مع ذلك على أن العلم اليوناني والعناية به لم يكونا شيئاً غريباً مجهولا لدى الفرس .

والغزو العربي قد استولى مرة اخرى على امبراطورية الاسكندر كلها ، بل تجاوزها الى ما بعدها . واتى العرب معهم بارادة الغزو وكلمة دينية جديدة ، لكنهم لم يأتوا بحضارة خاصة ، يمكن ان تحل محل تلك التي وجدوها في البلاد التي فتحوها . وبقدر ما توغل العرب في المقاطعات القديمة ذات الحضارة ، وبقدر ما انتقلت مراكز سلطانهم من مواطنهم الاصلية الى سوريا ومنها الى العراق ، صار العرب عيالا على الحضارة العتيقة الراسخة في نفسها ذات الطابع الموحّد التي كانت عند من أخضعوهم . وهكذا بدأت تبرز

منذ نهاية القرن الثامن وحدةُ الحضارة الأسلامية ، التي لم لم تكن شيئاً آخر غير ثمرة تطوّر عمره الف سنة . وكانت القوة الروحية المقوّمة فيها هي قوة التراث الهليني .

وللمؤرخ السياسي الحق حينما يريد ان يُفهم من معنى « الهلينية » تلك الفترة التي استمرت حتى قيام الامبراطورية الرومانية ، من ابسوس (١) حتى أكتيوم ، وحدها . لكن الدارس للتاريخ الروحي للشرق القريب لا يستطيع الاقتصار على هذا التحديد ، لانه يجد أمامه هذه الواقعة : ألا وهي أن ثمت أفكاراً يونانية هي التي نشّأت الحياة الروحية الشرقية ووهبتها القوة الدافعة المولدة ، لا في عصر خلفاء الاسكندر الاثني عشر وحدهم فحسب ، بل وأيضاً في العهد

١) [لمابسوس Ipsus هي مدينة في إفريجيا القديمة ، قامت عندها معركة كبرى بين قواد الاسكندر الأكبر (سنة ٣٠١ ق.م) . وفيها انتصر سلويقوس وليزيماخوس على أنتيجون وقتلاه .

أما أكتيوم Actium فهي مدينة ولسان ساحلي في بلاد اليونان، عند المدخل الجنوبي لخليج امبراشيا Ambracia ، المعروف اليوم بخليج أرتا Arta ، وعندها انتصر أوكتافيوس وأغريبا على أنطونيو وكليوباطرة في معركة بحرية في ٢ سبتمبر سنة ٣١ ق.م ، فكانت المعركة الفاصلة بالنسبة الى الامبراطورية الرومانية] .

الروماني والبيزنطي الى العهد الإسلامي . والحضارة الروحية التي أسستها الهلينية قد امتدت حتى بلغت في الشرق اعتاب العصر الحديث كل الحداثة ، أي الى نفوذ المدنية الاوروبية والعلم منذ الاجيال الثلاثة الاخيرة .

وعلى هذا ، فان نقطة ابتداء الحضارة الشرقية التي بلغت كمالها في الاسلام هي بعينها نقطة ابتداء الحضارة الغربية . لكن أقل مقارنة بين الخصائص الروحية للشرق الاسلامي الحديث ، ولعالمنا (الغربي) نحن تدلنا على تباين في الموقف ينتظم كل شيء : العام منه والخاص حتى أبسط الجزئيات . فنرى أنفسنا أمام هذا السؤال وهو : كيف أدى قبول قوة روحية واحدة بعينها ، ونعني بها الثقافة اليونانية ، الى نتائج مختلفة كل الاختلاف هناك عما هي الحال هنا ؟ وللوصول الى جواب عن هذا السؤال ، لنتذكر الصورة الخاصة التي تُلُقِّيَ عليها التراث اليوناني في الغرب . ومن المعلوم هنا في هذا الباب ان نهضة القرنين الخامس عشر والسادس عشر ، مهما تكن أهمية تجديد الحضارة القديمة الذي سببته تلك النهضة ، ليست العامل الوحيد في التاريخ الروحي للغرب . ولكي نفهم الموقف الخاص الذي

كان للغرب بازاء يونان ، لا بد لنا من العود الى أول شعب غربي أخذ بمذهب يونان : وهو الشعب الروماني . والرومان لم يكونوا مقلدين لليونان ، بل كانوا تلاميذهم . فهم ما سعوا الى الالتقاء بالروح اليونانية كيما يكتسبوا منهم معارف وصنائع جديدة ، بل لينشأوا رجالا . فلم يكن احتفالهم لمواد الثقافة اليونانية هو الامر الحاسم ، انما طريقتا التفكير والخلق اللتان استقوهما من الطبع الفردي والدولي (١) واللتان فيهما اقتربوا من يونان . وما راموا اكتسابه لا يسمونه « الثقافة اليونانية » ، بل الانسانية Humanitas . والرومان هم مبدعو النزعة الانسانية Humanismus ، وكل الشعوب الغربية التي جاءت من بعد والتي ترى في يونان أساس تكوينهم وعوامل تنشئتهم ، تدرك في الوقت نفسه أنها ، في موقفها بازاء يونان ، كانت حليفة للرومان . والنزعة الانسانية الغربية لعلها ليست صلة بمضمون الحضارة اليونانية بمقدار ما هي صلة بالوحدة الروحية التي تضم شمل ذلك المضمون . فما يدفع صاحب النزعة الانسانية ليس هو ان يونان كانت ذات باع طويل في الفنون والعلوم ونظرية

---

(١) [نسبة الى الدولة] .

الدولة وفي الفلسفة ، وانما هو انها ارتفعت بافكار الحضارة الى مرتبة الشعور بنفسها ، وانها صبت الحضارة الموضوعية ووحدة الثقافة للجماعة والتربية الفردية في قالب واحد .

اما في النزعة الانسانية الحديثة فقد توصل اصحابها الى صورة روحية والى موقف من التقاليد كلاهما خاص بالغرب كل الخصوص . بينما في الحضارة الشرقية نشاهد الشعور بالسنة والتقاليد ، وشدة التمسك بهما ، قد بلغا أوجهما . بيد ان كليهما يبدو هناك في تركيبه متميزاً بطريقة خاصة من فكرة التقاليد عند الغرب . فالتقاليد معناها في الشرق المحافظة على ما هو اصلي وقديم . والتقدم الروحي لايمكن ان يتم (عنده) الا في التفسير والتكييف (مع الاوضاع الجديدة) ، لا في التحويل والصياغة من جديد لما ورثوه وتلقوه . والعلة الرئيسية في هذا انما هي الرابطة الدينية ، التي في داخلها يتم تطور الروح في الشرق . والتقاليد (او السنة) لا يمكن نقضها ، لانه ينظر اليها على انها من الوحي ، وما هو من الوحي ليس في مقدور المتأخرين ولا من شأنهم ان يمسوه لانه مما بلّغ للانسان من قبل على انه الحقيقة .

كيف امكن اذن الا يُغيّر اقتحامُ الفكر اليوناني (للشرق) منذ نهاية القرن الرابع قبل الميلاد هذا الموقف الروحي عند الشرقيين ؟ وبالجملة ، ولصياغة المسألة هنا في صيغة موجزة ، كيف امكن الا يكون الشرق حتى العصر الحاضر قادراً على ايجاد نهضة او نزعة انسانية ؟ لنذكر اولا اين وعلى اي نحو بدأ تأثير يونان في الروح الشرقية .

من الميسور ان نسرد عدداً ضخماً من المطالب الحضارية الجديدة التي اقتضاها في ميادين التقدم الاقتصادي والشرائع ونظم الحكم وممارسة الفنون والصناعات عند الشرقيين — اقتضاها مجيء يونان . بيد اننا سنقتصر على الاشارة الى حالة واحدة يمكن ان تعد بمثابة رمز لغيرها ، الا وهي انه في في دولة السلوقيين قد مُنحت المدن العديدة التي انشأها الاسكندر وخلفاؤه الاول الدستور الاشتراكي Communale الذي كان للمدينة(١) Polis اليونانية . لكن الشرقيين كانوا

---

(١) [المدينة اليونانية (بوليس) هي بمثابة دولة المدينة أو جمهورية المدينة ، وهي النموذج المميز لنظام الدولة عند اليونان ؛ وقد بدأ هذا النموذج نموه في آسيا الصغرى بفضل المستعمرين اليونانيين الذين وفدوا الى هناك فأرادوا إيجاد صورة سياسية خاصة . وقد انتقلت صورة البوليس اليونانية الى الشرق نتيجة غزو الإسكندر لبلاد الشرق . راجع في بيانها Francotte : La polis grecque ؛ وراجع كذلك Swoboda : Griechisches Staatsaltertum]

قد اعتادوا منذ قرون على ان يكون ثمت بالضرورة سيد واحد وما عداه عبيد ، حتى انهم لم يستطيعوا الافادة من هذه الهدية الثمينة . فما من موضع (في الشرق) نشاهد فيه نشأة مواطنين احرار (بورجوازية حرة) لهم فضائل المواطن الحر ومناقبه . وفي تاريخ الدساتير في الشرق لا نعثر على اي اثر للحرية الموقوتة التي مُنحتها تلك المنشئات الاشتراكية او البلدية (١) Kommunen .

ولكي نَقْدُر تأثير الروح اليونانية من النقطة المركزية ، لنفكر في هذه الواقعة البالغة البساطة والبالغة الاهمية على العموم في الوقت نفسه ، اعني : نفوذ اللغة اليونانية . ومن العسير على من لا يستطيع قراءة النصوص الشرقية ان يتصور أهمية هذه الواقعة . ففي وسعنا في بعض المواضع ان نضم آثاراً كتابية متقاربة في الزمان من حضارة واحدة بعينها ومن العصر السابق على الهليني ومن هذا الاخير ، نضمها

---

(١) [يطلق اسم Communes في العصور الوسطى خصوصاً على المدن التي نجحت في أن تظفر من سادات الإقطاع بمواثيق Chartes تمنحها بعضاً من الاستقلال الذاتي ، فأصبحت بفضل ذلك بمثابة شخصيات معنوية إقطاعية حقيقية . وكانت نتيجة ذلك تقدمها الاقتصادي ، مما أدى الى تكوين الطبقة المتوسطة أو البورجوازية ، أو الطبقة الثالثة الى جانب طبقة النبلاء وطبقة الكهنوت .]

بعضها الى جانب بعض . فلو انتقلنا مثلاً من اثر رئيسي من آثار الادب البابلي ، وليكن ملحمة خلق العالم ، وهي الملحمة المعروف انها تتفق في بعض الامور مع الاخبار الواردة عن خلق العالم في كتاب « العهد القديم » ، والتي جاءت معرفتنا بها من كونها قد حفظت في مكتبة أشور بانيبال ملك الاشوريين في القرن السابع ، نقول : لو انتقلنا من هذه الملحمة الى العرض الذي وضعه الكاهن بيروسوس (١) Berossos في بابل للتصورات البابلية عن خلق العالم ، وذلك حوالى سنة ٢٩٠ قبل الميلاد باللغة اليونانية ، فاننا نجد انفسنا في عالم جديد تماماً . والفارق بين الصيغة القديمة والصيغة الهلينية لايقوم في اختلاف الموقف الديني بازاء تلك الاسطورة ، وانما يقوم أولا وبالذات في الصورة اللغوية الجديدة التي يلوح أنها تزيل كل غرابة خيالية في الاسطورة القديمة ، وانها تقرب صورتها منا في صياغة مهذبة قابلة لان تفهم . أو لنأخذ مثلاً قريباً : من ينتقل من كتابات اليهود بعد المنفى وقبل الغزو اليوناني ، مثل سفر « ايوب » ، الى الكتب التي لاتدخل في عداد

(١) [راجع ترجمته بعد]

الكتب العبرية القانونية ، وهي التي ألفها يهود هلينيون ، مثل سفر حكمة سليمان والسفر الرابع للمكابيين (١) ، يجدُ نفسه كذلك في عالم روحي مختلفٍ كل الاختلاف . والامر الجديد الحاسم هنا ليس في آثار الفلسفة اليونانية (في هذه الاسفار) التي نشهدها في كلتا الحالين ، بقدر ما هو في نقل المعنى المقصود الى التصورات اليونانية . فان للغة اليونانية – وهذا من الامور الفريدة التي أبدعها الفكر اليوناني ،

(١) [أسفار المكابيين أربعة : الأول ، وهو أهمها من الناحية التاريخية ، يروي الأحداث التي جرت في اقليم يهوذا Judée منذ حكم انطيوخوس الرابع حتى موت سيمون (١٧٥ الى ١٣٥ ق.م) ؛ والثاني يتناول قسماً من الفترة عينها بصورة موجزة ؛ والثالث يروي أحداثاً عجيبة خاصة بالملك بطلميوس الرابع فيلوباتر ، ويعني خصوصاً ببيان كيف أن العناية قد انقذت يهود الاسكندرية من بين أيدي ذلك الحاكم ؛ والسفر الرابع هو بحث فلسفي كان ينسب الى المؤرخ يوسفوس ، وفيه يجري الحديث عن الشهداء الشباب الذين يطلق عليهم خطأ اسم المكابيين السبعة ، الذين حكم انطيوخوس ابيفانوس باعدامهم لانهم رفضوا الاكل من لحوم ذبحت للاصنام .

أما سفر حكمة سليمان فسفر من أسفار العهد القديم الناموسية الثانية Deutéro - canoniques ويغلب على الظن أن يكون مؤلفه يهودياً عاش في الاسكندرية واستعار اسم سليمان . وقد كتب باللغة اليونانية ، ويمكن تأريخ تأليفه ما بين سنة ٢٠٠ ق . م و ١٠٠ بعد الميلاد ، والرأي الأرجح نسبته الى القرن الاول ق . م ، وان كان البعض يرى أنه تأليف ذو إلهام مسيحي].

مما لم تبلغه حضارة أخرى ـ نقول ان للغة اليونانيــة نظاماً من التصورات ، أعني كنزاً من الحدود والالفاظ ، ومن التصورات المحدودة المتميز بعضها من بعض بكل دقة ، وفي تركيبها يتمثل مجموع التجربة على نحو عضوي طبيعي ، ان صح هذا التعبير ، بطريقة واضحة مستقيمة الدلالة . والشعوب الغربية كلها قد كونت فكرها التصوري وفقاً للنموذج الذي أبدعته يونان . ومن أجل هـذا فانه من العسير علينا كل العسر أن نتصور جماعة أو حضارة لا توجد في داخلها أسباب التفاهم التي أبدعتهـا يونان بفضـل تواطؤ الدلالة في تصورات لغتهـا . ولن نستطيع نحن مطلقاً الا أن نترجم لانفسنا لغـة الحضارات التي لم تمسسهـا يونان ولم ترتبط بنـا بأي رباط في الحياة الى اللغـة المشتركـة التي أبدعتها يونان ، والتي شاركت فيها كلّ اللغات الجزئية للشعوب الغربية . والدارس لأية حضارة روحية من الحضارات الشرقية ، يقوم بهذه الترجمة من دون انقطاع . وانه لحلم رومنتيكي أن يعتقد المرء أنه يستطيع أن يتجاوز ظله هو نفسه ، وأن يتجاوز نطاق روح اللغة الأوروبية ، كيما يدرك الروح الشرقية في ذاتهـا وفي تعبيرها الاصيل . فكل من

نشأ ونشيء في داخل نطاق الحضارة الغربية ، لا يستطيع ان يفهم الحضارات الاجنبية الا من وجهة نظره هو الخاصة ، شاء ذلك أو لم يشأ . والشيء الوحيد الذي يستطيع بل يجب عليه أن يفعله ، هو أن يكون على وعي بعملية « الترجمة » هذه .

والرومان حينما أصبحوا تحت تأثير يونان ، لم يكن لهم بعدُ أدب خاص ، بل لم يكن لهم على العموم ثروة روحية انتظمت على هيئة كل . ولم يصر الرومان الى ما كانوا عليه ، ولم يجدوا صورتهم الحقيقية الا منذ أن بدأوا يتعلمون من يونان . وعلى هذا النحو كانت تربية الكنيسة الرومانية في القرون المتأخرة وتربية روح الأخلاق الرومانية والثقافة ، تلك الروح التي ظلت حية على صورة مدهشة ، هي التي أبدعت في الشعوب الجرمانية تلك التلقائية نحو الابداع الروحي الذاتي ونحو تحقيق الممكنات التي كانت كامنة فيها من قبل على نحو مضطرب عديم الصورة . ولقد قدر للشرقيين ، حينما اتصلوا بيونان ، أن يجدوا أنفسهم مالكين لثقافة روحية دخلت دور التحجر ، تبعاً لموقفها المحافظ من السنة التقليدية ، ولم تتطور تطوراً كافياً . فلم يكن ثم ما

يتعلمونه حقاً من يونان ، بل (على العكس من هذا) لم يكن لهم أن يتعلموا شيئاً ، لان تقاليدهم قد قدسها الوحي ، وفضلاً عن هذا فقد استقرت الغاية في تطورهم الروحي . فبينما أحس الرومان في اتصالهم بيونان أن المثل الاعلى للفضيلة والمروءة virtus يمكن أن يُسْمى به الى صورة أعلى ، صورة الدراسات الانسانية humanitas (١) ، ومن أجل هذا أقبلوا على يونان برغبة في العلم غير محدودة تمتاز بالحرية الباطنة والتفتح ، اتجه حنين الشرقيين لا الى الانسانية ، وانما الى الظفر بالقداسة وبالنجاة . ولهذا فان المثل الأعلى ذا الطابع الديني المرتبط بالعقائد الثابتة عند الشرقيين لم يَسْمُ ، حينما انكشف له الفكر اليوناني ، الى استهداف غايات جديدة ، وانما اشتد في حركته هو الخاصة .

---

١) [كان اللاتينيون هم أول من استعمل كلمة Humanitas للدلالة على الدراسات التي تهيء تنشئة الانسان . فقد قال أولوس جلوس Aulu-Gelle تعريفاً لهذا اللفظ « الدراسات الانسانية » فقال: « الدراسات الانسانية هي دراسة الفنون الحرة . وفي القرن السادس عشر كان يطلق اسم Humanistes على المثقفين الذين كرسوا اهتمامهم لدراسة الحضارة القديمة والعناية بالروائع اليونانية والرومانية ، وكانوا مولعين بجمال اللغة وأناقة التعبير . وبالجملة ، فان تلك الدراسات ترمي الى تنشئة الانسان على المعاني السامية والأفكار العامة والعواطف النبيلة] .

ولم يكن هذا فحسب . فان الامكانية الحاسمة الجديدة ، التي تبدت آنذاك أمام الشرقيين ، كانت هي استغلال التراث اليوناني من أجل (توكيد) نوازعهم هم الخاصة . لذا لم يكن طبع الحضارة الشرقية بطابع الهلينية حركة نهضة renaissance ، أو ميلاداً جديداً و بعثاً لقديم ، وانما كان استمراراً في المحافظة عليه وتخليده . فاستفاد القوم من القوى اليونانية امكان تنظيم هذا الخليط العديم الصورة من المنقولات الأسطورية والنبوية والتشريعية والأمثالية (١) ، وترتيبه وتبويبه تحت وجهات نظر رئيسية موحدة بسيطة ، ثم جعلها تتواتر في صورة أثبت ، وخصوصاً وقبل كل شيء : جعل فهم تقاليدهم الخاصة وقيمتها مفتوحاً أمام غيرهم ممن هم خارج نطاق جماعتهم الحضارية .

وأبلغ مثال لهذا كتبُ اليهود المقدسة . فترجمتها الى اللغة اليونانية هي في دائرة حضارة البحر المتوسط أقدم نقل لمجموع كتابيّ متماسك الأجزاء . وينطبق على صورتها ما لاحظناه من قبل خاصاً بالشقة التي تفصل بين الآثار الكتابية اليهودية فيما قبل العهد الهليني و بينها فيما بعده ،

(١) [نسبة الى الامثال أو الحكم القصيرة .]

وان كان ذلك بمقدار أضيق . وذلك لأن التزام النص العبري بحروفه قد جعل تأثير أفكار الفلسفة اليونانية يكاد يكون معدوماً ، و برغم هذا فان الترجمة اليونانية لكتاب « العهد القديم » تبدو بازاء النص الأصلي كأنها كتاب جديد مختلف كل الاختلاف . فلم يكن النص العبري قابلاً لأن يُتمثل الا لمن ينتسب الى الطائفة اليهودية ، الا لمن يدين بدين الشريعة التي أوحى بها « يهوا » في طور سينا ؛ وليس ذلك بسبب اللباس اللغوي العبري وحده ، بل وأيضاً بسبب الصورة اللغوية الباطنة ، ان جاز هذا التعبير . فعن طريق النقل الى اليونانية ارتفعت الفروق الأسلوبية التي توجد بين الأسفار المختلفة في « العهد القديم » وفي داخلها ، والتي كانت شواهد على تطور أدبي استمر قروناً ، نقول ان هذه الفروق في الأسلوب قد ارتفعت الى وحدة في الأسلوب . فانعدام التحديد ، بل (هكذا يجب أن نقول) انعدام الحدود في التصورات العبرية قد أخلى مكانه للوضوح التصوري الملازم للاصطلاحات اليونانية . حتى صار الكتاب (المقدس) مفهوماً عند كل من يتكلم اليونانية لا من حيث المعنى الخارجي وحده ، بل وأيضاً من

ناحية المعنى الباطن . وآيــة ذلك ما ظفر به من مكانــة عظمى في القرنين الأخيرين قبل الميــلاد في نفوس عميقة بالعالم الهليني .

وهكذا نرى العلة الرئيسية في كون تقبل التراث اليوناني في الشرق قد كان ذا عقم بالغ حتى الأعماق ، وان لم يكن هذا التراث أقل نفوذاً وتصويراً منه عند الرومان ، هذا العقم الذي لا يمكن أن نتعته الا بأنه كان مؤلما أسيان (١) . فما تعلمه الشرقيون من اليونانيين أفادهم في الاستغلال العملي ، لا في الظفر بتنشئة جديدة وتطور في الثقافة . ومن أبلــغ الدلائل في هــذا الباب الأمثلة التي نجدها هنا وهناك والتي فيها نرى مفكراً شرقياً يسعى جهده في سبيل الظفر بتوجيهٍ ثقافي انساني النزعة . وستتاح لنا فرصة التحدث عن هــذه الأمثلة والأحوال . ومن ناحية اخرى يتبدى جلياً الآن لماذا كان السؤال الموجه الى الحضارة الروحيــة الشرقية عن العلة في أنهــا لم تستطع ايجاد نزعة انسانية تتجدد من جيل الى جيل ، نقول لماذا كان هذا السؤال ليس سؤالا صادراً عن خارج أو عن وجهة نظر لا تقوم في طبائــع الأشياء

(١) [أي كأنه مأساة حقيقية]

نفسها ، بل هو سؤال له أساسه في جوهر الأمور عينها .
فالأمر اذن على هذا النحو ، وهو أن كل من يدخل مع اليونانيين في صلة حيويـة يوضع أمام الاختيار بين احدى خصلتين : أن يتتلمذ لهم عن وعي وارادة ، أو لا يفعـل ذلك . فان تأثير يونان له من الصولة ، وكذلك قوة عقلهم المفكر Logos ، المنظِم لمجموع الواقع ، المطلق لنفسه ، هو من الاقناع بالنسبة الى كل انسان يكون على علم به بحيث لا يوجد ثم مندوحة عن هـذه القوة وذلك التأثير . فمن يلقَ اليونانيين ، لا بد أن يتعلم منهم ؛ والمسألة هي فيما اذا كان سيحوّل هذه الضرورة الى ارادة حرة ، ويعرف كيف يشكر اليونانيين من اجلها ، أم لا . والشرقيون لم يستطيعوا التخلص من اللوغوس اليوناني خـيراً مما فعلتـه الشعوب الأخرى . لكنهم اعتقدوا الثقة بتقاليدهم ، واعتقدوا أنهم لا يستطيعون أن يأخذوا عن اليونانيين الا ما ينتسب الى الصناعة الفنيـة ، وليس عليهم أن يتعلموا منهم توجيهاً روحياً جديداً ؛ ولم يستطع الشرقيون أن يرتفعوا الى مستوى الاعتراف الخليق بالنفس العاليـة الحرة ، الاعتراف بالرسالة اليونانية التي بشر بهـا هوراس للرومان في قوله :

« يونان ، مقهورة ، تقهر المتبربر الظافر » . أفلا يخلق بنا ، بل يجب علينا ، أن نتحدث هنا عن خطيئة اقترفها الشرق في حق نفسه ولم يمحها ؟ حينما يحاول المرء أن يتصور ـ مفكراً في خارج نطاق الأحداث التاريخية الواقعية ـ ما ذا عسى الروح الشرقية أن تجده من سبل لو أنها حررت نفسها بمعونة يونان ، وحينما يعترف المرء من بعد بأن يونان جاءت الى الشرقيين متأخرة ، هنالك يذكّر بالمثل الأليم الوارد في كتاب « العهد القديم » : لقد أكل الآباء أعناباً مرة ، فصارت أسنان الأبناء كليلة .

واذن فصلة الشرق بيونان مزدوجة الدلالة . من ناحية نفذ اللوغوس اليوناني والعقل اليوناني في كل الانتاج الروحي عند الشرقيين : فنظام التصورات اليوناني هو الاساس في كل الاعمال الفكرية العالية التي قام بها الشرق في عهده المتأخر . لكن يُلاحظ من ناحية أخرى أن المعالم الخارجية للروح اليونانية لم تتبدل . ومن هنا تتضح الصعوبة غير العادية التي تكمن في مسألة ما اذا كان على المرء أن يرد مركز الثقل في الانتاج الروحي ـ وخصوصاً منه الديني والفلسفي ـ الذي أبدعه الشرق الهايني ، نقول أن يرده الى

العنصر اليوناني أو الى العنصر الشرقي. وتلك مسألة تعرض نفسها بالحاح خاص في كل درجة من درجات التطور الروحي للمسيحية ، وبالنسبة اذن الى تلك الحركة الروحية التي اقتحمت نطاق اليهودية التي انكفأت على نفسها وغلّقت أبوابها باطراد متزايد منذ عهد المكابيين ضد العالم الهليني المحيط بها ، ولكنها في أصولها لم تظفر بعد بصورة روحية راسخة ، بل ظفرت بها لأول مرة بفضل التوغل في أرض هلينية . حقاً ان هذه المسألة يجاب عنها بصورة جلية منذ القرن الثالث بعد الميلاد لما أن نُمّي المذهب المسيحي في مدرسة الاسكندرية الى نظام فلسفي استقصيت فيه الذرائع : وهذا الجواب هو أنه ما من أحد يماري في سيادة الفكر اليوناني في علم اللاهوت المسيحي من ناحيته التنظيمية المذهبية . بيد أن الاجابة عن هذه المسألة تترجح وتتردد حينما يتصل الأمر بنشأة تاريخ المسيحية ، وأكثر من هذا حينما يتصل بالحركات ذات الصلة الماسة بها من حيث التوجيه في النظرية الكونية ، وتسير موازية لها ؛ وكذلك أيضاً حينما يتصل الأمر بالنظرة الاسلامية في الحياة والوجود التي أتت بعد ذلك ؛ نقول ان الاجابة تتردد وفقاً لكون

المرء ، في أحكامه هنا ، يبدأ من الأسس العقلية التنظيمية لهذه النظرات في الوجود والحياة ، أو يبدأ ـ وهذا أقرب بكثير الى اهتمام الباحثين اليوم ـ من الموقف الذاتي ، وبالجملة ، من المثل الأعلى للتقوى ومن الحنين الى النجاة الفردية لأتباع تلك النظرات الكونية .

ولشق طريق على الأقل خلال هذه المشاقّة ، لا بد أن يتساءل المرء : أين مجال التاريخ الروحي الحقيقي ، والى أي نقط يجب أن يتجه انتباهه حتى يتبين بوضوح تطورَ النظرة الكونية ويقدر على ايضاحها ؟ ومن ذا الذي يمكن أن يشك ، وهو يضع السؤال على هذا النحو ، في أن الأسس التصويرية للنظرة الكونية وتطوراتها هي بعينها التي يمكن تعرفها بيقين ، وتعرف درجاتها في تاريخ تطور الفكر والتحرر الذاتي للعقل ، بينما التدين الفردي حينما يكون عامراً بالقوة والمميزات الخاصة ، يكون بمعزل عن التطور ، بل وعن الارتباط الزمني ، الى حد أن انتظام أصحابه في خط التطور يصطدم بعقبات لاتكاد تذلل ؟ ولهذا فانه لاتكاد توجد امكانية أخرى للتأمل التاريخي الروحي عند الشرق غير الابتداء من هذه الواقعة ، ألا وهي أن

الكلم اليوناني والفكر اليوناني ـ وهذا الاخير ممثلاً في صفوة محدودة بحاجة الى مزيد من الوصف ـ قد أثر كلاهما في الشرق وحيّ هناك وما زال يحيا حتى العصر الأحدث . وتاريخ الفكر اليوناني في الشرق يقدم لنا الخيط الأحمر الذي يعين المرء على ضم كثرة صور النظرة الكونية تحت لواء مركب تطوري واحد مليء بالمعاني ، وفضلاً عن هذا يسمح بربطه ومقارنته بالتاريخ الروحي للغرب . وهذه المصادرة لا شيء أبلغ في تحقيق صحتها من مجرى التطور الحقيقي للفكر الشرقي ، تبعاً لكونه قد خضع بكل اذعان لتأثير العقل اليوناني منذ اللحظة التي تعارفا فيها . وليس في تاريخ النظرة الكونية في الشرق قوة عقلية واحدة يمكن ان تقارن في أهميتها وجلال شأنها بالقوة اليونانية ؛ بل يستطيع المرء أن يذهب الى أبعد من هذا ويقول ان اتجاهات النظرة الكونية لدى الشرقيين منذ الهلينية لم تبلغ في كل حالة درجة الوضوح العقلي وقابلية التعلم والفاعلية الا حينما عملت فيها نظم التصورات العقلية اليونانية . والاستثناء المميز الوحيد في هذا الباب هو ـ كما سنبين ـ الديانة التشريعية اليهودية . وفي مقابل هذا نشاهد مثلاً أن الديانة

القائمة على عبادة النجوم ، ومنشؤها من البابليين ، ليست مطلقاً نتاجاً أصلياً للتطور الروحي البابلي : وانما هي بالأحرى نتيجة تعمق علم النجوم البابلي والقياسات الفلكية ، بمعاونة التصورات اليونانية والفلسفة اليونانية ، وبخاصة الرواقية منها . وقوة النفوذ الهائلة التي كانت للنظرة الكونية النجومية في العصر الهليني لا يجب أن تفهم اذن الا اذا اتضح للمرء أن اللوغوس اليوناني هو الذي نظم تلك النظرية وبعث فيها قوة الاقناع .

والأمر على هذا النحو أيضاً فيما يتصل باستمرار تأثير النظرة الكونية الايرانية الأقدم عهداً في الشرق القريب وما وراءه . فالتفكير الايراني يتضمن بعض التصورات التوجيهية ذات القوة الرمزية العظمى : الرمز الى قوة الحاكم المستمرة من الله بواسطة « مجد الملك » ، والرمز الى احداث العالم في سيرها الزمني بوصفها وحدة ذات صورة ، بواسطة تجسيدها في الزمان المؤله ، والرمز أخيراً الى الانسان الذي خلقه الله والذي يخدم غرض الخلق الالهي ، بواسطة صورة الانسان الأول (١) . بيد أنه من الثابت أن هذه التصورات

(١) [راجع مقال شيدر عن نظرية الإنسان الكامل عند المسلمين ، في كتابنا : « الإنسان الكامل في الإسلام »] .

والآراء قد بقيت في نطاق النظرة الكونية الايرانية بمثابة رموز تترجح بين العيانيـة الأسطورية وبين التصوريـة المنطقية المجردة ، نتيجة لتركيبها المتمشي مع المنطق الأسطوري على نحو يصعب ادراكه على تفكيرنا المنشأ تنشئة يونانية . ومضمونها الرمزي الواسع قد جعلها تبدو أكثر قابلية للتعبير عن الميول الخاصة للثقافة الشرقية بنظرتها الكونية منها عن غيرها . فصورة الانسان الأول ومذهب أدوار العالم المستمد من رمز الزمان الايراني قد أخذت اليهودية كليهما . ورمز « مجد الملك »قد أخذت به نظرية تقديس الحكام في الهلينية ، واستمر يحيا في نظرية تأليه أغسطس (١) Genius Augusti لكن كان لا بد لهذه التصويرات المقيدة بالتفكير الأسطوري ، كيما تصبح رموزاً كلية مفهومة لدى الجميع

(١) [فكرة الجنيوس Genius من الأفكار الرئيسية في الديانة الرومانيـة ، وتطلق كذلك على الاشخاص ؛ وقـد احتلت فكرة Genius Augusti ، في العهد القيصري ، أعلى مكانة ، فأصبحت القرابين تقدم إلى جنيوس (نفس ، روح) القيصر ، وكان القربان عبارة عن ثور ؛ وكان يقسم بهذا الجنيوس في المسائل القانونيـة ، وعند تولي المناصب في الدولة .
.. والأصل في الجنيوس انه التجسد الالهي للقوة المولدة في الإنسـان ، ثم أصبحت تدل على التجسد الإلهي للشخصية الانسانية كلها] .

فعالة ، نقول انه كان لا بد لها من دخول العقل اليوناني فيها لينظمها على هيئة مذهب محكم في تفسير العالم والتاريخ .

ولعله من المفهوم أن من اعتاد الاشتغال بالأدب اليوناني السابق على العصر الهليني ثم ينتقل عنه الى وثائق الهلينية الشرقيــة لا يلبث أن يحس بوضوح خاص العنصر الشرقي الجـديد الدخيل عليه ويلح في توكيده . أما من ينتقل من الوثائق الشرقية الأقدم ، فانه يشعر بالعكس : يشعر قبل كل شيء بجـلالة الخطوة التي انتقل فيهـا من التفكير الأسطوري الرمزي في الشرق السابق على العصر الهليني الى الصياغة العقلية وتحوّل الرموز وتركبها في وظائف تصوريـة منطقية ، فلا يسعه الا الاعتراف بسيادة الفكر اليوناني منذ عهد الهلينيـة . ومن الطبيعي أن يكون التفاهم على هـذه الواقعة يزداد عسراً بسبب كون الذين يعرفون لغات الشرق القديم هم فئة محدودة . كما أنه من العسير على من لا يفهم اليونانية أن يتصور الصلة بين كاتلوس (١) أو هوراس ،

(١) [كاتلوس Catullus (كايوس فاليريوس) : شاعر لاتيني ولد في فيرونا حوالى سنة ٨٧ ق.م ، وتوفي بعد سنة ٤٧ . وفي اشعاره إما محاكاة للاسكندرانيين كما في « غدائر برنيس » « وزفاف ثيتيس وبيليوس » ، أعني أن فيها صنعة واحتفالا بالاسلوب ؛ أو

وبين النماذج اليونانية التي ضرب كل منهما على قالبها .

ولا سبيل ، بعد كل ما قلناه ، الى ايضاح المهام الملقاة على عاتق التاريخ الروحي الشرقي الا بالتأمل في أهمية الفكر اليوناني بالنسبة الى الشرق ووجوهه الخاصة ، أي التأمل في ظاهرة انعدام النزعة الانسانية في الشرق . وهنا لا بد من عقد صلة خاصة بين الاستشراق وبين علم الحضارة القديمة ، وذلك في داخل نطاق العلوم الروحية . فان شاء الاستشراق أن ينكر هذه الصلة أو أن يقطعها ، فانه بذلك انما يحرم نفسه من امكان فهم موضوعاته والاتجاهات الفعلية الموجودة في دراساته . أما اذا جعل من المسألة عن الأسباب التي من أجلها لم يوجد الشرق النزعة الانسانية ، رائداً له في أبحاثه ، فعليه أن يوجه اهتمامه المستمر الى الايضاح لمشكلة النزعة الانسانية الذي كشف عنه علم الحضارة القديمة . وهنا يخلق بل يجب أن يقال ان التطور الأحدث في علم الحضارة القديمة هو الذي يحدد لعلم الاستشراق مكانه حقاً .

تكون قصائد ومقطوعات صغيرة النفس حزينة أو هجائية ، أو غرامية يتغنى فيها عن شعور صادق بمحبوبته لسبيا Lasbia التي قيل ان اسمها الحقيقي هو كلوديا مثلا Clodia Metella أخت الثوري الشهير كلوديوس Clodius]

وللتعبير عن هذا بطريقة عينية نقول ان أمام المستشرق عالماً لا يوجد فيـه أمثال هوميروس وسقراط ، ـ وهـذه حال لا يستطيع المرء أن يصورها ان لم يعانها بنفسه في دراسته لحضـارات خارج نطاق الدائرة ذات المركز اليوناني . فمن المستحيل تصور تاريخ الحياة الروحية في الغرب بدون هذين الاسمين (هوميروس وسقراط) ، اللذين ذكرناهمـا هما بالذات عن قصد ، لانهما يعبران عن تلك الأعمـال التي قامت بها الروح اليونانية والتي تبدو للشرقيين من وجهات نظرهم غير مفهومة ولا مهضومة . ذلك أن الفكر الشرقي لايقوى على ادراك عالم محكم احكاماً لايوصف منظورٍ اليه بقوة بصيرة دقيقة واضحة ، وفيه لكل شيء مكانه ، وتدبير الآلهة وفعل بني الانسان كلاهما يجري على نظام واحد طبيعي ان جاز هذا القول ؛ اذ الفكر الشرقي يوجه كل همه نحو الحاجة للنجاة بالنسبة الى الذات المفردة الخاصة ، ونحو أحدية الله وعلوه على الكون وقوته وقدرته التي تهيمن على كل الأفعال الانسانية . كذلك لن يستطيع أن يفهم هذه الحقيقة اليقينية التي وصل اليهـا سقراط الا وهي أن حياة الانسان الأخلاقية لا تملأ معناها عن طريق التفكير العقلي الأخلاقي

أو التـأمل النظري الميتافيزيقي ، وانمـا عن طريق تحقيق مضمون الحياة كله داخل نطاق الجماعة ، بينما عند الشرقيين في العصر القديم قد أصبح التفكـير والحديث عن الأمور الأخلاقية موضوعاً للأحاديث الوعظية ، وبهـذا فقد القوة الدافعة الى العمل .

وبالقدر الذي يستطيع به التقدم الأحدث لعلم الحضارة القديمة أن يكشف عن الطابع الخاص وعما هو يوناني خالص لدى كبار الممثلين للفلسفة الأتيكية ، بهـذا القدر يُيسر للاستشراق أن يحدد بدقـة ما ليس بيوناني حقاً في الشرق ويهيء له النظرة الواضحة التي يجب أن ينظر بهـا الشرقيون الى الفلسفة اليونانيـة ، من وجهة مقتضيات نظرتهم الـكونية ، لما أن عرفوا تلك الفلسفة . نعم ، ان سقراط ليس غريباً عن الشرق في عهده المتأخر حتى العصر الاسلامي ، نظراً الى معرفـة هذا الشرق بالروايات التي أوردها رواة الآراء المنتسبون الى العهد المتأخر من الحضارة القديمة : بل سيمجد هو والمسيح بوصفهما شهيدين مـن شهداء الفضيلة ، والمحاورات الأفلاطونية التي سجلت مصير حياتـه ، وهي « الدفاع » و « أقريطون » و « فاذن »

كانت معروفة لدى الفلاسفة المسلمين ، حتى لو شك المرء في أن هذه الكتب قد كانت في متناول أيديهم في ترجماتها الكاملة . وأبلغ من هذا تأثيرُ أفلاطون . فمي وسعنا الزعم اليوم ، وان كان ذلك لايزال بعد في حاجة الى مزيد ايضاح ، أن الحركات الفلسفية الحقيقية بأسرها في الشرق ترجع الى افلاطونية منحلة ان جاز هذا القول . فقد كان القوم عاجزين عن استيعاب تلك الوحدة في الثقافة والتربية التي تتمثل في الفكر الافلاطوني ، وعن أن يستثمروها . ولهذا اقتطعوا منه شذرات متفرقة تلائم مزاجهم . ومن المفهوم تماماً أنهم فضلوا تلك التي يربط فيها أفلاطون بالديانة الأورفية التي بدأت بدون شك من أصول شرقية : فقد كان ثمّ نوع من الشعور بنسب مختار جعل الشرقيين يتعلقون بمذهب النفس وخلودها الوارد في محاورة « فاذن » كذلك لم يكونوا أقل تعلقاً بالتأملات النجومية في « فيدرس » والكونيات في « طيماوس » ، وفيهما يرى البحث الحديث أن أفلاطون قد عالج التيارات الفكرية الشرقية التي دخلت في نطاق أفقه وحاول أن يقف منها موقفاً خاصاً . أما من أرسطو فقد تعلق علماء الكلام

واللاهوت : المسلمون والمسيحيون ، بكتبه المنطقية خاصة ، لأنها يمكن أن تفيدهم ، من ناحية ، في تنظيم العقائد في صورة منطقية ، ومن ناحية أخرى في صنع أسلحة الجدل التي سيستعينونها في كفاحهم ضد المبتدعين وأصحاب الملل الأخرى . ومن المميز لفهم الشرقيين لأرسطو أنهم لم يكتفوا بأن ينظروا الى السّنة الارسططالية بعيون الوسطاء الأفلاطونيين المحدثين ، بل وأيضاً أكملوها بكتابات أفلاطونية محدثة خالصة .

ولو شاء المرء أن يعبر في صيغة موجزة عن الحد الذي عنده يقف فهم الشرقيين لليونانيين لاستطاع أن يقول ان هذا الحد هو الفكر الكوني عند يونان ، أعني تصور العالم على انه كلّ ، محكم الاعضاء ، جوهره يقوم في انسجام أجزائه . فتطور الفكر الشرقي لا يهدف الى تأمل الكون المنظم Kosmos ، وانما الى الصلة بين النفس المفردة المحتاجة الى النجاة وبين ربها ؛ ذلك أنه اذا اقتصر كل الاهتمام على النجاة الشخصية وعلى التوتر بين الكمال الالهي وبين النقص الانساني ، أصبحت العين عمياء عن العالم الخارج عن الذات الخاصة ، ولم يعد ثم تفكير في نظم العالم

الموضوعية . وما من أحد يتأمل هذا التضييق لآفاق النظر عن قرب ، ولا يدرك المبرر لرفض كون مذهب كمذهب بوسيدونيوس (١) Poseidonios يمكن أن يعد مذهب مفكر مشبع بروح الشرق : فبالرغم من أن السورة الحماسية في لغته قد ترن غريبة في أذن اعتادت الاعتدال الاتيكي ، وبالرغم كذلك من أن الجد الذي أخذ به علم النجوم والتنبؤ بالغيب في داخل نطاق تفسيره للعالم يشهد بمشاركته في السّنة التقليدية الشرقية ، فان قدرته التي لا تبارى على البحث في علل الاشياء تضعه في مصاف المفكرين اليونانيين . حقاً انه أعظم مثال للشرقي الذي ملك ناصية القوة المحررة التي للوغوس اليوناني ، والذي حقق لنفسه كلمة ايسوقراط حين قال : ان المشاركة في الثقافة اليونانية Paideia ، لا الدم ، هي التي تجعل من المرء يونانياً .

وهنا نشير كذلك الى وجهة نظر أخرى يجب ألا

(١) [بوسيدونيوس : فيلسوف رواقي ولد في أفاميا في سوريا سنة ١٣٥ ق.م . وتوفي في رودس سنة ٥١ . ارتحل كثيراً وكتب في الفلك والتاريخ والجغرافيا والهندسة والتاريخ الطبيعي . ودرس أوجه القمر وحركات النجوم الشاردة ، والدورة السنوية ، واكتشف سبب المد والجزر وهو تأثير الكواكب . وبنى كرة سماوية عني بدراستها المدرسيون في العصر الوسيط .]

نغض النظر عنهـا في السؤال عن تقبـل الشرق لتراث الاغريق . فان أتباع الأديان المنزلة الشرقية التي ثمّرها الفكر اليوناني رأوا أنفسهم منقادين الى هذه النتيجة وهي أن مضمون الوحي الذي كان من نصيبهم هو الحقيقة المطلقة بالضرورة . ولابلاغ هذه الحقيقة ، كان لا بـد أولا من « تأويل » وثائق الوحي في صورتها الأسطورية المنقولة . فاتجه هذا « التأويل » وجهتـين : فصور الآلهـة وأضداد الآلهة ، ونشوؤها وخصوماتها لا بد ، من جهة ، أن تُنسب الى ظواهر كونية وأحداث ، ومن جهة أخرى أن تُعد بمثابة رمز لأمور أخلاقية ، وبالتالي أن تفسر بالاشارة الى الخـير والشر في النفس وما بينهما من صراع . وهذه هي نقطة ابتداء ذلك الشكل من ابلاغ الحقيقة الذي أصبح مميزاً خاصاً بالشرق وفكرته عن المنقول ، والذي صار عائقاً خصوصاً بالنسبة الى تجدده الروحي : وأعني به أنـه يريد أن يصب كل خمر جديدة في الزقّ القديم وأن يقف تقدم الحقيقة ، هذا التقدم الذي يكون بالقضاء على الباطل لا بتلوينه بلون مختلف . كذلك لابد للحقيقة المصورة فلسفياً للوحي الديني أن تكون في الوقت نفسه حقيقـة (مقبولة) عند الجميع .

ومن بشروا بالوحي في التـاريخ على اختلافهم قـد تقدموا (للناس) عـلى أنهم سلسلة من الرسل المرسلين من الله حاملين حقيقة واحدة بعينها . وان فكرة وحـدة الوحي الأصيل وظهوره بصورة دورية تاريخية ، وهي الفكرة التي نجدها مصوغة لأول مرة بصورة محكمة في الكتاب الرئيسي اليهودي الغنوصي أعني الكليمانسيات (١) ، هي التي حددت الشعور بالرسالة لدى مؤسسي الأديان اللذين ظهرا في الشرق .

---

(١) Clementinen أو الخطب الكليمانسية Homélies Clémentines هي مجموعة تتضمن ثـلاثة كتب : (١) الهوميليات الكليمانسية بالمعنى الدقيق ، وهي عبارة عن عشرين فصلا مصدرة برسالتين ، وتروي مغامرات رجل يدعى كليمانس ، من الاسرة الامبراطورية ، شاهـد مؤتمرات عاصفة عقدت بين الحواري بطرس وبين سمعان الساحر ، وفي أثناء رحلاته لم يعرف اين اهله فدله عليهم القديس بطرس . (٢) اللقيا والتعرف Reconnaissances ، وهذا يروي كذلك نفس القصة ؛ (٣) موجز يلخص القصة عينها . والمهم في هذه الكتب هو ما ورد من اقوال على لسان القديس بطرس . وفي هذه المجموعة يخلط بين المسيحية واليهودية كأنهما دين واحد ، لكنها يهودية مطهرة مجردة من القرابين والشعائر ، والمسيح هنا ليس الا التجسد الثامن « للنبي الصادق » . وفيها أن الامتلاك خطيئة ، والزواج دنس ونجس ؛ والشر يلوح فيها أنه ينظر اليه على أنه عنصر ضروري في تطور الاشياء كلها إلى الله . ويمكن رد تاريخ هذه الكتب الى سنة ١٧٠ ميلادية تقريباً في منطقة شرق سوريا . وخير نشرة للنص اليوناني هي تلك التي قام بها P. de Lagarde في ليبتسج سنة ١٨٦٥ بعنوان : *Clementinen*]

القريب بعد المسيح : ألا وهما ماني ، ومحمد .

ومن العجيب في تاريـخ الفكر الغربي الحديث أن فكرة وحدة الأصل الالهي لكل حكمة انسانية ، وهي الفكرة الرئيسية في الغنوص الشرقي ، لا تزال تجد لها أتباعاً حتى اليوم . ففي مواجهة النظر الانساني النزعة المتجه دائماً نحو تقدم البحث التاريخي والذي يرى أن اللوغوس اليوناني وفكرة الثقافة المرتبطة به في نموهـا التدريجي في يونان واستمرار تأثيرها الفعال في الغرب كليهما يكون نقطة التوجيه ، نقول انه في مواجهة هذا يرتفع من حين الى حين وباستمرار الميلُ الى تجاوز يونان الى ما وراءها للوصول الى حكمة عتيقة أصيلة هي بمثابة الِملك الأصيل لكل الشعوب . والناس يطلقون على هذا الميل نعت الرومنتيكية ، فقد ساد قبل مائة عام التفسير الرومنتيكي للاساطير بكل صفاء ومنطقيـة . وفي العصر الأحدث وجد تعبيراً عنه بصورة مميزة كل التمييز فيما يسمى باسم النزعة الجامعة البابلية (١) Panbabylonismus ، وهي اتجاه في البحث يريد أن يرد الرحلة المتأخرة جداً التي

---

(١) [يقصد بهذا اللفظ التعبير عن التيار الفكري التاريخي الذي يحاول رد كثير من مرافق الحياة الروحية والحضارة الى بابل] .

حققها اتصال الفكر اليوناني بعبادة النجوم البابلية وأن يرد النظرة الكونية النجومية ذات الاتجاه الفلسفي الى مستهل التطور (الفكري) البابلي ، ثم يجعل النظرة الكونية الخاصة ليس فقط ببقية أمم آسيا الغربية بل وأيضاً بكل الشعوب المتحضرة القديمة ، نقول يجعل هذه النظرة متوقفة على الحكمة الشرقية العتيقة أو متأثرة بها . وبهذا لا يفعل هذا الاتجاه في البحث شيئاً آخر غير انه يضفي على الأفكار الرئيسية في الغنوص الشرقي ثياباً جديدة : وهو اتجاه كان ليجد موافقة كاملة من جانب ماني ومعاصريه المتفلسفين .

والى نفس الاتجاه ذي النظرة الرومنتيكية الى التاريخ الروحي تشير كذلك تلك المحاولات التي ترمي الى النظر الى تفسير العالم بفضل التكييف الهليني للرموز الايرانية على أنه ايراني قديم ، وأن تستخلص منه القوة الدافعة للتطور الديني في الهلينية . واذا كان الاهتمام بالشرقيات والسرور بحكمة الشرق العديمة الصورة قد أصبح كلاهما في الأيام الأخيرة خارج دائرة الأبحاث ، بل وأحياناً في داخلها ، نوعاً من البدع Mode السائد ، فما هذا هو الآخر الا نوع من النظرة الرومنتيكية التي حاولنا بيانها ، من جهة ، ومن جهة أخرى

هو نوع من الحنين الى ما هو أجنبي غريب (١) exotisch ،

(١) [راجع شرحنا لنزعة الاغتراب الروحي Exotisme هذه في تصديرنا لترجمة « الديوان الشرقي للمؤلف الغربي » لجيته ص ١ وما يليها . القاهرة سنة ١٩٤٤ .

واللفظ مأخوذ من اليونانية ، وهو يدل في معناه العام في الفنون والآداب على كل عنصر أجنبي واضح الظهور ؛ لكن الاستعمال الدقيق والمعتاد لهذا اللفظ هو فيما يتصل بالنزعة الرومنتيكية أو ما يرتبط بها ؛ فيدل في هذه الحالة على جماع الانفعالات التي يستثيرها فكر البلاد الأجنبية أو الاتصال بها ، وبخاصة الفكر الشرقي . وفي تلك النزعة يظهر الميل الى ما هو « غريب » عن البلد الأصلي ، ما هو « من عند الشاطىء الآخر » ، والميل الى ما هو عنيف في الحساسة والشهوانية ، لأن الصورة التي تكونت لدى الأوربيين عن الشرق تحت تأثير أوصاف الرحلات التي قام بها الرحالة الأولون كان من شأنها أن تصطبغ بصبغة زاهية شهوانية عنيفة الاحساس .

وهذه النزعة لم تكد توجد في يونان ولا في الامبراطورية الرومانية ، بل لا نجدها في العصور الوسطى المسيحية لأنها كانت تنظر الى الشرق نظرة بغضاء تنبع من التعصب الديني ، فكانوا يرون في الشرق عدو المسيحية اللدود ، وإن لم يمنع هذا من وجود تأثرات بالحضارات الشرقية ، خصوصاً في الفن في أواخر العصور الوسطى المسيحية .

راجع عنها: E. Brie : *Exotismus der Sinne*, Heidelberg 1920

P. Martino : *L'Orient dans la litt. franç. au XVII^e et au XVIII^e siècle* Paris 1906

A. Farinelli : *Il Romanticismo nel Monde Latino*, Torino 1927

L. Cario et Ch. Régismanset, *l'Exotisme* , Paris 1911]

يشعر فيـه صاحبه بعدم الرضا عن الأحوال العضوية التي تكتنف ثقافتنا الغربية ، لهذا يتعلق بما يتجاوزها الى كل ما هو غريب جذاب فيه اغراء معسول ، حنين أو نزوع هو أسوأ سُم بالنسبة الى ثقافة في تقدم طاهر سليم .

-٢-

فلننتقل الآن الى بيان الاتجاهات الدينية التي كانت موجودة في الشرق حينما دخله الفكر اليوناني وما أصابها من تبديل تحت تأثير العقل اليوناني . ونحن هنا بازاء ثلاث حضارات روحية ، بيد أننا لا نستطيع ادراك تطورها كلها بنسبة واحدة : وهي البابلية والفارسية واليهودية . وليس في وسعنا أن نغفل عما كان هناك الى جوارها من تطورات روحية في تلك الاصقاع التي هزتها الحركات الدينية منذ أقدم الأزمان ، أصقاع العراق وسوريا وآسيا الصغرى . لكنها لم تتضح معالمها الا بعد أن صبّت أشكال العبادة الالهية السورية والفريجية والكبادوكية في حوض الديانة ذات الأسرار (١) ، تلك الديانة الهلينية Mysterienreligion .

(١) [الديانات ذات الأسرار هي ألوان من العبادات المستورة المقصورة على المؤمنين التقاة الذين يتلقون تعليما سرياً فيها . وكانت قديمة في يونان ، ترجع من غير شك الى القرن السادس قبل الميلاد على اقل تقدير ، ان لم يكن قبله بكثير ، إذ من المعروف ان الديانة

وفي الدوائر الثلاث التي أتينا على ذكرها تم التطور في اتجاه وبمعنى واحد ، وان كان ثم بعض الانحرافات والاختلافات في التفصيلات الجزئية .

فالدين البابلي ، الذي نجده قد تكون تكوينا كاملاً فيما يتصل بانشاء مجموع الآلهة والطقوس الدينية والوثائق المقدسة حوالي نهاية الألف الثالث قبل الميلاد ، قد احكمت أصوله على هيئة كلٍ من العشائر عظيمٍ ، يتكرر في كل دورة سنوية جديدة ، ومغزاه أن نكفي شر الحياة المادية الخبيث ، خصوصاً على شكل مزدوج : التكفير عن الأخطاء الشعائرية بواسطة السحر ، واستجلاء المصائب التي تهددنا في المستقبل بواسطة فن التنجيم والتنبؤ بالغيب . ولا نجد في وثائق الديانة البابلية أقوالا تعبر عن الرغبة في السلامة بواسطة

الأورفية كانت تمارس طقوسها في القرن الثامن قبل الميلاد . ومن اشهرها أسرار اليوزيس Eleusis التي كانت تتضمن انواعاً عدة من التطهيرات بالماء والنار والحمامات السرية والصلاة والصوم ، وفي هذا كان للفيثاغورية تأثير ملحوظ . والى جانب هذا كان من الامور التي تلجأ اليها تلك الديانات اثارة الأحوال الوجدانية الخارقة مثل الوجد والحماسة ، وكان ذلك بأن يشارك الحضور ، اثناء المراسم والاحتفالات ، في عذاب الآلهة ، وهذا العذاب لم يكن إلا مصائب الحياة الدنيا وما قدر للمرء فيها من شقاء ، وستنتهي تلك المشاركة في الآلام الى اجتلاء اضواء السعادة الابدية .]

التعمق الأخلاقي وما يتجاوز دائرة السحر ، اللهم الا لماماً على هيئة بذور أولية . وفي مقابل هذا نجد أحوالا فردية لتحرر روحي من ضغط السحر ، تتجه اتجاهاً آخر : أعني في اتجاه التعبير عن سآمة الحياة والدنيا وعن النزوع الى التمتع باليوم الحاضر دون تفكير (في الغد) . وانا لنجد نوازع شبيهة كل الشبه بهذه بعد ذلك بزمان طويل جداً لدى المفكرين الفرس بعد الغزو الاسلامي ، منذ القرن التاسع (الميلادي ـ الثالث الهجري) . وبينما كان الدين البابلي في جانبه العملي سحراً في جوهره ، نراه في الجانب النظري تصبح صفته الخاصة المميزة هي الربط بين كل الشئون الأرضية والانسانية وبين حركات الكواكب . والنظرة الكونية النجومية ، التي لا تزال تبهر الباحث الحديث بمضمونها العياني العظيم ، كانت قابلة للتعقل العلمي لما أن حل ـ محل تأملات أحوال النجوم جزئيةً جزئيةً ـ استقراءٌ ، منظم وفقاً لخطة ، لحركات النجوم واكتشافُ كونها تخضع لقوانين (ثابتة) . وهذا قد تجلى بحيث يمكن بيانه في القرن الثامن قبل الميلاد . وبانكشاف الفكر اليوناني وضعت الميول الى عالم فلك عقلي على قواعد ثابتة .

فالى جانب التقدم الفلكي العلمي تكوّن عن التراث البابلي علمُ النجوم ، أي نظرية تأثيرات الكواكب في بني الانسان واكتمل في اتجاه موازٍ (للتقدم الفلكي العلمي) ، حتى أصبح ، على الصورة التي ظفر بها في العهد الهليني ، قوة من أضخم القوى في العالم الشرقي ، قوة يمكن تتبع أثرها الفعال في كل أديان النجاة في الشرق ؛ واليهودية والمسيحية هما وحدهما اللتان تلقياها بمقاومة واعية . وبينما اتجه علم الفلك الى (تحقيق) الاهتمام النظري الخالي من الانفعال عند العالم ، اتجه علم النجوم الى اشباع الرغبة الفردية في السلامة والخلاص ، فأرضاها لأنه كفل نظرة في ثبات تأثير الكواكب ، وبالتالي ولد الشعور بالاستسلام للمصير وناموسه الموضوعي الذي يحمله أناس من بينهم من هم على عمق روحي وأخلاقي خارق للعادة . والى جانب هذا كان لا بد لعلم النجوم ، وقد قرّب الى المؤمنين به الرغبةَ في التخلص من تأثير الكواكب القاهر ، أن يغرق شيئاً فشيئاً في عمائق السحر المظلمة . وانا لنجد في موطن السحر الأصلي ، أعني في بابل ، في عصر ما بعد الميلاد ، كل الأقوال الغريبة التي قالت بها النفس المؤمنة بقوة السحر الذي أضلها .

ومن العسير تتبع التطور الروحي الايراني لذلك العهد ، لأنـه لم تبق لدينا وثائق كتابيـة عنه . وأعمال زرادشت الاصلاحية بقيت حدثاً عابراً طارئاً . والجهود التنشيئي الذي بذله اضطر أن ينحني أمام قوة السحريات الصلبة المتزايدة . فقام مقام مذهبه في النيـة الخيرة نظامٌ من الشعائر مضطرب جاف ، أشرف عليـه منذ قيام دولة الساسانيين طبقـة من الـكهنوت قوية النفوذ حريصة ، بكل غيرة واتهام ، على سلامة معتقداته السُنية . وما نمت التأثـيرات الفعالة المنتجة للديانـة الايرانية القديمة في تربة ايران ، وانمـا في تربة المستعمرات : في آسيا الصغرى حيث أصبح اله الرعاة الآري وحامي أو شفيع المواثيق ، مترا (١) ، موضوعاً لعبادة ذات

---

(١) [مترا أو متراس Mithras ، أحد معبودي الديانة المزدكية . وهو روح النور الإلهي ، وإله الصدق والثقة . وقد اكتسحت عبادته ، عبادة يزدان في فارس ، ثم انتشرت في آسيا عند اليونان ، ومنها الى الامبراطورية الرومانية كلها حيث قاومت المسيحية مقاومة خطيرة . على أن عبادتـــه في فارس ترجع الى عهد بعيد . واسمـه في الأصل « مهر » ومعناه : « الصديق » . وقد صيغت حوله اسطورة عظيمة تلخص في أن مترا يولد من صخرة ؛ وأنه يقطع الاوراق والثمار من شجرة غير معلومة ، انه والشمس يقفـان معاً ويتصافحـان ، وأنهما يتناولان الطعام المقدس معاً . وقد استحالت عبادة مترا الى عبادة نجومية ، ولعل ذلك تحت تطوره الطبيعي أو بتأثير كلداني . وهي في الجملة عبادة

طابع شخصي أبرز ، وربما للعبادة الأسرارية المسماة باسمه ، وذلك بعد أن سوي بينه وبين اله الشمس البابلي ، فاستحال وسيطا ومخلّصاً ؛ ثم كذلك في اليهودية التي أخذت بنظرية عمر العالم الايرانية القديمة وبالثنائية الكونية الانسانية وبمذهب الانسان الأول ، كما لاحظنا من قبل ، وأدمجتها في مذهبها في تاريخ النجاة ، ثم بلّغتها الى المسيحيين فازداد تأثيرها قوة على قوة .

والحركة الروحية الدافعة الحقيقية في الشرق القديم – وهي التي تجعل أهمية تقبّل الفكر اليوناني مفهومة – هي الميل الى النزعة الفردية والى الوعي الذاتي للشخصية الفردية الذي خرج عن قيود التفكير الأسطوري . وأهمية يونان في تطور الانسانية لا تبدو لنا جلية في أمر أكثر منها حين نتعرف هنا عملها النموذجي . وتقوم هذه الأهمية في أن الفرد الذي استيقظت ذاتيته الكاملة يرى نفسه عالقاً بروابط صارت واعية من جديد في لحظة اليقظة : روابط بالمعايير الموضوعية

سرية تعليمها يتم على سبع درجات ، الثلاث الأولى منها لا تعطي مشاركة في الأسرار . وكانت طقوسها تشتمل على التعميد (التغطيس) وعلى مسحات مطهرة بواسطة العسل ، وتناول قربان من الخبز والماء ، وكان للخمر كذلك دوره في اثناء المراسم] .

للحق والخير ، وبالنظام الموضوعي للجماعة . وذلك عمل الفلسفة الأتيكية ، الذي صار ميسوراً بفضل حيوية الشعور بالرابطة الجماعية في المدينة Polis الأتيكية . أما بالنسبة الى الشرقي ، وهو الذي لم يعرف الجماعة ، انما عرف « الدولة » وما تقتضيه من هوة لا نهاية لها بين السلطان الشبيه بالاله و بين عبيده ، فقد كان معنى تفتح الفردية عنده ذلك الشعورَ المستيقظ بالقيمة المطاقة التي للنفس الفردية والاعتبار المطلق لرغبتها في النجاة والسلامة . والقوة الموضوعية الوحيدة التي لا يزال لتلك النفس شأن معها ، كانت هي ارادة الله الواحد المتعالي ، الذي خلقته هي نفسها مع ذلك على صورتها . هنا وتوطدت دعائم تطور ديانة النجاة الشرقية الحقيقية ، التي بذلت وسعها دائماً لدى ممثليها البارزين في سبيل رفع التوتر بين الله وبين الأنا ، وعبور الهوة اللامتناهية ، واستيعاب الله عن طريق المجاهدة النفسية أو الفناء بواسطة حال الوجد في ملاء الألوهية الذي لا قاع له ولا قرار : فديانة النجاة ذاتُ الطابع الايراني ، والتصوفُ يدعو كلاهما الآخرَ على التبادل ، ماذا أقول : بل هما اسمان لشيء واحد .

وهذا الظهور للنزعة الفردية ذات الطابع الديني الخاص يوجد في وقت واحد تقريباً في بلاد مختلفة من بلاد آسيا الغربية ، وان بدا ذلك أمراً عجباً . فاذا شاهدنا أنه في نفس الوقت الذي فيه اشتد ساعد الحركة الأورفية في يونان ونشأ المذهب الفيثاغوري في ايطاليا الجنوبية ، نجد عند الاسرائيليين ـ في أسفار أرميا وحزقيال والقسم الثاني من أشعيا (١) ـ ذلك الانتقال من الديانة الدستورية الى التقوى الشخصية الوجدانية ؛ واذا كنا نجد في الوقت عينه شخصية دينية ذات صبغة فردية خالصة مثل شخصية زرادشت تتجلى

(١) [سفر أشعيا ينقسم إلى قسمين متمايزين تماماً : الأول من أصحاح ١ إلى ٣٥ ، والثاني من أصحاح ٤٠ إلى ٦٦ . وهذا القسم الثاني يسمى باسم « القسم الثاني من أشعيا » ، وفيه نرى النبي أشعيا (الذي يزعمون أنه كان نبياً مشهوراً معاصراً للملوك اليهود : أوزياس ويوثام وأخاز الذين عاشوا في النصف الثاني من القرن الثامن قبل الميلاد) يبشر بعبارات قوية ، بانتهاء الأسر البابلي وعودة الأسرى إلى الوطن الأصلي (فلسطين) ، وبعث اورشليم . ثم يمجد قيرس بوصفه « المسيح » المنتظر ، ويعنى بوصف « خادم يهوا » اي اسرائيل المخلص الذي سيسير على رأس الشعوب مكللا بالمجد في سبيل الحق ـ إلى آخر هذه التمجيدات الشعوبية الإسرائيلية . وواضح ما في هذا القسم الثاني من أحوال تضطرنا إلى النظر اليه على انه الف في عهد متأخر عن فتوح الإسكندر الاكبر (القرن الثالث قبل الميلاد) . على أن الكتاب في جملته عديد المصادر ، حتى في قسمه الأول ، وان كانت قيمته الأدبية كبيرة مع ذلك .]

طلعتها في ايران ، فان هذا التوازي ، وان لم يمكن تفسيره عن طريق التطور التاريخي ، فانه مع ذلك ليس أقل غنى بالدلالة . وهذه النزعة الفردية الدينية تبدو في أجلى صورة لأول مرة في تربة الدين الاسرائيلي . والعلة في هذا تتصل بالظاهرة الفذة للنبوة عند بني اسرائيل ، تلك النبوة التي لم تكتف بالخروج عن النشوة المعربدة لأصولها الكنعانية ، التي يمكن أن تقارن أولا بحركة الدراويش الاسلامية المتأخرة عنها ، وذلك الخروج بواسطة التسامي الأخلاقي ، ـ بل وكذلك اقتحمت ميدان الحياة العملية والسياسية . فبينما سعى بنو اسرائيل ـ وكانوا في الغالب ذوي وجهة مضادة للرأي العام ـ الى قيادة الشئون العامة ، ارتفعت تقواهم الدينية الى المستوى العالي بصلة طاهرة ، مؤسسة على الأخلاق ، باله شعبهم ، مستوى جعل منهم ظاهرة كلاسيكية في تاريخ الأديان .

وبعد رجعة الشئون العامة لليهود الآفلين من منفاهم البابلي ، نشاهد أنه صحب توسع آفاقهم ـ نتيجة التفاهم الناشيء بينهم وبين البابليين والفرس ـ دوافعُ ونوازع لروح حرة يتجاوز تفكيرها حدودَ الشريعة الموسوية ونظمها ، وفي

تعارض مع التطور الاسرائيلي الاقدم . وقد قدر لهذه الحركة أن تُقطع ذات مرة بسبب تحجر دين الشريعة (الموسوية) هذا في محافظته الغيور على حرفية النص ، ومرة أخرى بسبب رد الفعل ضد الهلينية المتوغلة . ونحن قد سبق لنا أن ذكرنا التأثيرات الفعالة القويـة للفكر اليوناني لدى اليهود والوثائق الكتابية الدالة عليها . بيد أن محاولة التهلين (١) الشاملة المتعجلة القصيرة النظر التي قام بها أنطيوخوس ابيفانوس (٢) في القرن الثاني بفلسطين ، قد جعلت التفاهم ، الذي استُهل مليئـاً بالرجاء بـين الروح اليهودية والروح الهلينية ، ينتهي فجاءة . فأعرض رواد اليهودية الروحيون ذوو التـأثير في استمرار التطور ـ أعرضوا عن العالم الهليني مختارين واعين ،

---

(١) [أي جعل الشيء هليني الطابع] .

(٢) [هو أنطيوخوس الرابع ، ابن انطيوخوس الثالث ، تولى الملك من سنة ١٧٦/١٧٥ إلى سنة ١٦٣ . وكان صديقاً متحمساً للحضارة اليونانية فقدم كثيراً من الهدايا الثمينة إلى المدن اليونانية ، وعمل على تقدم المدن في بلاده ، واستقبل كثيراً من الجاليات الوافدة المستعمرة ، وشارك في الحياة العامة ، ووقع في حرب مع بطلميوس السادس فاستولى على ممفيس وحاصر الإسكندرية ولكن عبثاً . وعمل على تهلين اورشليم ؛ ولما قامت الثورة فيها في سنة ١٦٨ ق. م اخمـدها بأن استولى على مدينة اورشليم ، وفرض الهلينية بكل قوة وعنف . وتوفي سنة ١٦٦/ ١٦٥ قبل الميلاد] .

وفعلوا هذا بصورة كاملة شاملة بعد أن هدم الرومان عاصمتهم ووضعوا حداً للعبادة الالهية الخالصة في معبدهم الثاني . فلم تعد اليهودية تحيا بصورتها الحقيقية الا في مدارس فلسطين وبابل . ومن هنا انتقلت روح الانعزال الاختياري والمحافظة الحريصة على المنقول ـ الى اليهود المشتتين (في الاصقاع) . ولعل المرء أن يجد مرة أخرى نوعاً من المأساة في أن الشعب النامي روحياً الى درجة عالية جداً في الشرق القديم (أي الشعب اليهودي) ليس فقط لم يجد سبيلاً الى يونان ، بل وأيضاً اعتزلها . وأكثر من هذا ، اعتقدت اليهودية أنها لن تستطيع أن تصفي حسابها مع الحركة الجديدة التي حيت في باطنها نتيجة ظهور المسيح الا اذا نبذتها عن نفسها وأحرقت كل الجسور القائمة بينها وبين هذه الحركة . ولم تظفر الروح اليونانية لأول مرة بتأثير فعال لدى اليهود الا بعد ذلك بعدة قرون لما أن نظم علمُ الكلام في الاسلام نفسه بوسائل التراث اليوناني ، فتاقاه اليهود بحماسة وكونوا لأنفسهم على غراره لاهوتاً وفلسفة ؛ فعن طريق هذا الوسيط العكر ظفرت الروح اليونانية لأول مرة بتأثيرها الفعال لدى اليهود ، بينما شخصية مثل فيلون لم

تخلف أي أثر في تطورهم الروحي ، حتى انه لم يقدر له البقاء في التاريخ الا بفضل تأثيره الهائل في اللاهوت المسيحي الاسكندراني .

ومن هذا يظهر أن لليهود مكانة خاصة متميزة تماماً من بين الشعوب الشرقية في تاريخ الحياة الروحية في الشرق . فبينما كان جيرانهم يخرون صرعى اذا ما اتصلوا بحضارة أسمى عقلياً من حضارتهم وكانوا يتكيفون واياها ، كان اليهود ـ وان اعترفوا مرات عدة بالتفوق الروحي الذي لحضارة أخرى أجنبية وتعلموا منها ، كما حدث منهم في القرنين السادس والخامس قبل الميلاد بازاء البابليين والفرس ، ثم بازاء يونان بعد الغزو اليوناني ، ـ نقول انهم مع ذلك كانوا أقل قدرة من بقية الشعوب الشرقية على الاعتراف بما يدينون به ليونان . فبينما كان جيرانهم يسلمون قيادهم للروح اليونانية بلا أدنى تحفظ ، حتى استطاعوا ، ممثّلين في بعض الأفراد ، أن يرتفعوا الى درجة عالية من التوجيه ذي النزعة الانسانية ، باعد اليهود بين أنفسهم وبين الحياة اليونانية ابان العهد الهليني ، وجرّوا على المارقين منهم ، الذين أقبلوا علي يونان ، ذيولَ النسيان . لكنهم تحت تأثير

الاسلام سعوا منذ نهاية القرن الثامن الميلادي الى الاتصال بالفكر الهليني . بيد أن هذه الحركة لم تستطع أن تولد نزعة انسانية . لهذا يلوح أن النهضة اليهودية الرابعة هي وحدها - ان جاز لنا أن نسمي بهذا الاسم دخولَ اليهود في الحضارة الألمانية منذ نهاية القرن الثامن عشر ، بعد دخولهم في الحضارات البابلية الفارسية ثم الهلينية ثم الوسطى الاسلامية - نقول ان هذه النهضة اليهودية الرابعة يلوح انها وحدها التي يمكن أن تفضي الى التقاء واعٍ بين اليهود و بين يونان على تربة النزعة الانسانية الغربية .

و بهذا نستطلع في تاريخ اليهود منذ أقدم عصورهم طِلْعَ ازدواج ومشاقة . فالدين الاسرائيلي قد صار الى ما صار اليه بفضل الكفاح بين دين البدو و بين دين الفلاحين الموجود من قبل في كنعان ، الكفاح بين يهوا و بين بعل . وليس من شك في أن هذا الاعتزال الأول من الروح الأجنبية كان ذا أهمية ايجابية خالصة بالنسبة الى اسرائيل . بيد أن هذا لم يعد ينطبق على الاعتزالات التي لجأوا اليها فيما بعد . فالايمان الصافي الذي عمل فيه الانبياء والاجلال الذي وُجِّه لله الأب ، وهو الاجلال الذي طالما هددته النزعة

الطقوسية الشعائرية والتعصب الناموسي الجامد ولكن لم يكن في الوسع القضاء عليـه ، كل هذا اعتقـد اليهود أنهم لم يستطيعوا الاحتفـاظ بـه الا لأنهـم اعتزلوا كل روح أجنبية كما اعتزلوا عبادة بعل . وفي هذا عظمتهم وقصورهم .
أجل ، انـ الشعور الحي بالذاتية عنـد شعب هو أساس مفروض لتجدده . لـكن هذا ليس الا مصدراً من مصادر النهضة . ويجب ان ينضاف اليه : التفتّح لمرافق الحياة الروحية الأجنبية ، والاستعداد بغير حد ، والرغبة في التعلم ، والاعتراف بالجيـل . واليهود قـد دأبوا حتى العصر الحديث على خنق هذا الاستعـداد حتى يكونوا قادرين على الاحتفاظ بطابعهم الذاتي الخاص . ولهذا صار وجودهم مشكلة لا حل لها على الاطـلاق ، وان كانت معروضـة لكل فرد من بينهم كيما يحلها ، مشكلة امام التاريخ الغربي ، مشكلة بالنسبة اليـه بقدر ما هي بالنسبة الى كل اولئك الذين يعيش اليهود بين ظهرانيهم وفي حضارتهم هم يشاركونـ .

ومن ظهور الديانة البابلية حتى النزعة الفردية النازعـة الى الخلاص نعرف الامر من خلال تطور ديانة عبادة النجوم في الهلينية ، وتطور اليهودية نشهده بفضل مصادره الأصلية .

أما في مسألة التطور الموازي في الديانة الفارسية الذي أفضى الى الأسرار المترائية (١) ، فتعوزنا الأنباء والروايات الكتابية كلها . ولذا لا نستطيع الوصول الى نظرة تاريخية في مراتب التطور الخلاصي للديانة الفارسية الا بالتأليف الشاق بين الانباء المتناثرة عند المؤلفين اليونان والرومان وبين النقول المروية المحاية الخاصة بالديانة الايرانية الأقدم عهداً وخصوصاً المواد الأثرية الغنية التي بين أيدينا والتي تخص عبادة مترا . والأمر على هذا النحو كذلك فيما يتصل بالعبادات العديدة المرتبطة بالأرض والمكان في العالم الأسيوي الغربي ، الذي ينبغي لنا أن نتصور التطور فيه على نفس الغرار ، دون أن يكون في وسعنا ادراكه بيقين حسبما كان في واقع التاريخ . ومن هنا نستطيع أن نستنتج من اتساع رقعة الدين المسيحي ومن النجاح الهائل الذي ظفر به ـ حتى قبل أن يرفع الى مرتبة دين الدولة الرومانية ـ بين شعوب منطقة البحر المتوسط ، نقول اننا نستطيع أن نستنتج من هذا أن التطور الروحي في كل تلك البلاد جرى في نفس السبل والى نفس الغاية . ففي كل مكان هيئت التربة لدين الخلاص الكلاسيكي ،

(١) [نسبة الى الإله مترا Mithra] .

وذلك بفضل التأثير المشترك للميول المتبدية الى دين خلاص ، وللتسوية بين العبادات المختلفة والتأليف بين مضامينها في نظرة كونية مفهومة للجميع مباشرة متجهة قبل الفكر اليوناني ، وبين خلاص كلاسيكي يجمع في نفسه بين أسطورة عبادة بسيطة ذات مضمون عياني غني جداً وذات تأثير جذاب ، وبين ملكة نامية منذ عهد مبكر ، ملكة نحو التنظيم على هيأة بناء عقائدي عقلي ونحو تشييد نظام طائفي صارم. وعلى الرغم من أنه كان ثمت اختلافات محلية كافية طبعاً ، فان لنا الحق مع ذلك في الزعم بأنه كان قد انتشر موقف روحي موحد في عهد ابتداء انتشار المسيحية في آسيا الغربية على تربة الهلينية ، موقف روحي كان يونانياً في لغته وفي مقتضيات فكره ، لكنه مع ذلك تباعد في مثله الثقافية عن تلك التي كانت ليونان القديمة الكلاسيكية ، تباعداً شاسعاً تماماً . فانا نجد مكان اللوغوس اليوناني ومكان العقل المدبر لأموره تدبيراً حراً والمنتظم لكل الحقيقة الفعلية والذي لا يلتزم بشيء قبل أية قوة خارج ذاته ، نقول اننا نجد مكان هذا ، المثلَ الأعلى للغنوص الذي يندرج فيه فكرةُ الخلاص التي للدهر . فارتفع القوم

فوق رجاء امكان الظفر بلطف الآلهة وخلاص النفس عن طريق أداء الشعائر والعبادات ، الى فكرة عن عبادة الله أكثر صفاءاً ؛ ومع ذلك فانه كان من تأثير العقل اليوناني أن أصبح سبيل الخلاص لاينشد في الحركة التلقائية للمزاج المأخوذ بنفحة الدين ، وانما ينشد في الفكر ، في فكر ينشد غايته حقاً في الاشراق ، في العيان الصامت المتجاوز طور العقل . وهذا التفكير والعلم بوقائع الخلاص وخيراته يسمى باسم الغنوص Gnosis . ففي وسعنا التعبير بفكرة الغنوص ، خصوصاً اذا جعلناه في مضادة اللوغوس اليوناني ، عن النظرة الكونية الشرقية بكلمة مفردة واحدة . فاذا أفكرنا في المثل الثقافي الأعلى اليوناني للبيديا (١) Paideia التي فيها تتحد روابط الأنا بجوهره الذاتي الخاص الذي يجب أن يصير اليه ، تتحد مع روابط الأنا بالجماعة التي يكيف نفسه وفقاً لها وبالقيم الموضوعية التي يلزم نفسه بها ، نقول اننا اذا أفكرنا في هذا استطعنا ان نضع في مقابله ومعارضته في الشرق المثلَ الأعلى الفردي للخلاص والنجاة Soteria والسلامة مما لايعني غير الفرد وصلته بالله ومما يجعل الروابط

(١) [البيديا هي التربية اليونانية بمعناها الكامل العميق] .

الجماعية الطبيعية التي يوجد فيها عديمةَ الاهمية والقيمة كما يضع مكانها الرابطة التعسفية الجديدة ، رابطة الطائفة ، الطائفة التي لا يجمع بينها الا الاشتراك في السعي الى السلامة والخلاص والاشتراك في الشعائر . نعم ان القول (المشهور) : « اعرف نفسك بنفسك » ، الذي قال به الحكيم اليوناني ، قد كان معروفاً ومحبوباً في الشرق ، ولكن ذلك انما كان - كما هو مفهوم طبعاً - نتيجة للنظرة أو الفهم الذي به فهم في العصر الاسلامي مما يتمثل فيما وضع على لسان (الامام) علي هكذا : من عرف نفسه فقد عرف ربه . وهذا القول قد صار من الأقوال الأثيرة لدى المتصوفة المسلمين ، فتأملوا فيه أجيالا بعد أجيال (١).

(١) [راجع في هذا كتابنا « الإنسانية والوجودية في الفكر العربي » ، المحاضرة الأولى ، القاهرة سنة ١٩٤٧ .]

-٣-

كان طبع الشرق القريب في تركيبه الروحي بطابع الهلينية أمراً لا مرد له ، أمراً علينا ان ننظر اليه على انه كان بعد ميلاد المسيح قد ُفرغ منه في جوهره واكتمل . لكن بينما نجد عند الرومان ان التأثير الفعال اليوناني قد بدأ بأن حرر القوى الوطنية ثم صاغ الطابع الخاص بالروح الرومانية ، نرى في الشرق امحاءاً متزايداً للمعالم الوطنية الفردية التي وان ساهمت في مجموع الوحدة الحضارية الجديدة ، فانها فقدت فيها طابعها الخاص . ومن العجيب كل العجب ان انتشار المسيحية قد واكبته حركةٌ رجعية فيها تتبدى الخصائص الوطنية بصورة واضحة من جديد ، على الرغم من ان المسيحية قد استخلصت النتائج النهائية من هذا التطور وكيفت نفسها عن وعي مع روح العصر الهلينية اكثر من بقية الاديان لذلك العهد . وهذا كان راجعاً الى ارادة التبشير الخاصة عند المسيحيين ، اعني تبليغ الرسالة السعيدة لكل شعب بلغته

الخاصة ، بعد ان سبق بولس في هذا السبيل فكان قدوة لمن تلاه ، وهو الذي كان يتحدث الى اليهود بوصفه يهودياً (قبلُ) والى اليونانيين بوصفه يونانياً . ثم انضاف الى هذا بعد تأسيس مختلف الكنائس الشرقية محاولاتهم للاستقلال الذاتي . وكانت ترجمة الكتاب المقدس الى السريانية في النصف الثاني من القرن الثاني بمثابة قيام حركة استمرت في جعل الكنيسة القبطية في مصر والارمنية والجويرجية كنائس وطنية ، ووجدت خير تعبير مميز لها في الكنيستين السريانيتين كلتيهما .

والعلاقة بين الكنيسة المسيحية المتطورة وبين الهلينية كانت مزدوجة ؛ فكان الاعتزال للتراث اليوناني والتوافق معه يسيران معاً جنباً الى جنب . والتبشير المسيحي الاصيل ، بل ومواعظ بولس ، لم تكن لتجاري الغنوص الاقدم ولا النظرة الكونية النجومية في التنظيم العقلي والوضوح . ثم بدأت المسيحية في القرن الثاني كفاحها الدفاعي ضد الفلسفة اليونانية بوسائل قاصرة غير كافية . ولم تستطع ان تبلغ مرحلة الوعي الذاتي الا حينما كان عليها أن تقوم منذ نهاية القرن الثاني بجهادها الأكبر ، جهادها ضد « الغنوص » بمعناه

الضيق . واذا كان الناس قد اعتقدوا ـ استنتاجاً من هذه الواقعة ، وهي ان الغنوص لم تبرز اهميته التاريخية لاول مرة الا في كفاحه ضد الكنيسة الكاثوليكية ـ نقول انهم استنتجوا من هذا ان الغنوص حركة ابتداعية نشأت في تربة المسيحية ، فلا يجوز لأحد ان يشك بعد في ان هذه الحركة الغنوصية قديمة قدم المسيحية ، بل اقدم من المسيحية . بل يستطيع المرء ان يذهب الى ابعد من هذا ويقول ان طابع المسيحية الخاص المميز لم تتضح معالمه الا بانبثاقها من بين سلسلة من العبادات الأسرارية ذات الاتجاه الغنوصي المطرد .

فاذا بحثنا في المقتضيات الخاصة التي من بينها كونت المسيحية نفسها في افتراق وتميز من اديان الأسرار في عصرها ، وجدنا انفسنا بازاء عناصر ثلاثه . اجل ، ان المسيحيين حولوا قصة حياة مؤسس المسيحية وقصة آلامه وموته الى اسطورة اعتقادية ذات معجزات وملامح غنوصية ، بيد انهم بغريزتهم الراسخة تجنبوا النتيجة النهائية ، الا وهي ان يجعلوا صورته التاريخية تتبخر على هيئة اسطورة خالصة او رمز غنوصي ، حتى اصبح من المستطاع في العهود التالية ذات الميول الرجعية العودُ الى الصورة البسيطة التاريخية الواقعية للمسيح .

وتمسك المسيحيون ـ وان نشدوا الخلاص في التأثير الصوفي السحري لموت الصلب وقيامة ابن الله ـ تمسكوا بكل يقين بالمذهب القائل : ان نيل الخلاص مرتبط بالاعتراف بحال الخطيئة الشخصي و بتصفية الحياة الخاطئة و بالايمان باللطف الالهي الماحي للخطايا . ولهذا كان ثمت في العهود التالية نفوس مهمومة دائماً لم تستطع التخلص من مشكلة التوتر الدئم الذي لايمكن رفعه بين القصور الانساني و بين الواجب الاخلاقي ، وقد أخذوا بالتبشير المسيحي بالخلاص الذي وعد به الخاطيء عن طريق الايمان . واخيراً تتميز المسيحية من كل المذاهب المنافسة لها بقدرةٍ بدت منذ عهد مبكر على التنظيم المحكم الموحد على نحو الملكية ، وهذا تم حتى قبل نفوذ نظرية اسبقية الأسقف الروماني . ولطالما اكدوا ان المسيحية لم يكن لها منافس أخطر من مذهب أسرار مترا الذي كان انتشاره في اول الأمر اسرع واوسع من انتشار المسيحية ، وكان أصحابه ـ وجلهم من رجال الجيش الروماني ـ في مركز أقوى على نشر مذهبهم هذا . كذلك ليس من شك في ان صفاء اسطورة عبادة مترا ، بالقدر الذي نستطيع به ادراك ذلك ، والوجدان العالي الأخلاقي

الذي ملأ اسرار مترا ، نقول انهما كانا قادرين على ان يكونا من انداد المذهب الايماني والمذهب الاخلاقي في المسيحية . لكن لابد للانسان ان يضع نصب عينيه ان المؤمنين بمترا كانوا منحصرين في اتحادات اسرارية يقوم بعضها الى جوار بعض بصورة منحلة ، ولم يرتفعوا الى تكوين اتحاد امة وتكوين كنيسة . ومن هنا كانت ميزة الرسالة المسيحية .

لكن كان من سعادة حظ المسيحية انها لم تنم طابعها الخاص عن طريق استبعادها للعنصر الهليني ، كما فعلت اليهودية ، انما فعلت ذلك بأن ابدعت صورة جديدة خاصة للهلينية المسيحية فتحت السبيل لها في المعمورة كلها . نعم ، ان الكفاح ضد الغنوص قد هدد الكنيسة الناشئة في كيانها الباطن ، لكنه مع ذلك يسر لها في الوقت نفسه ان تصبح كفؤاً لخصومها الذين كانوا في البدء متفوقين عليها روحياً ، وان تتطور من عبادة المسيح الى « الفلسفة المسيحية » الى ان صارت هذه تضارع الفلسفة الغنوصية . وهذا التطور كما لاحظنا من قبل قد مرت به المسيحية خصوصاً في اللاهوت الاسكندراني في القرن الثالث . وفي

الـكفاح ضد الغنوص كان الامر امر نجاح واخفاق ؛ وهـكذا يُفهم كيف ان الكنيسة قد نبذت ايضاً الميول ذات النزعة الانسانية التي وجدت في التفكير الغنوصي الى جانب نبذهـا للعناصر الأخرى ، تلك الميول التي سنتحدث عنها فيما بعد. ومع ذلك فقد ظفر اللاهوت المسيحي منذ ذلك الحين بدرجـة من الاتساع في القرابة والصلة بالتراث اليوناني ، حتى انه في العصور التالية في تربة الـكنيسة الشرقيـة والتقوى الـكنسية قـد امكن ظهور رجال لا يستطيع المرء ان ينكر عليهم لقب النزعة الانسانية . وامثال هؤلاء الرجال نلقاهم خصوصاً من حين ان سيطرت الكنيسة المسيحية علي مواطن الثقـافة الهيلينية الراسخـة الدعائم في آسيا الصغرى وبلاد يونان وبيزنطة .

حقاً ان الروح الحرة لأفراد الرجال ذوي النزعة الانسانية ليست هي التي طبعت الكنيسة اليونانية بطابعها في نهاية المطاف . فقد كان اقوى منها اثراً فعل التقوى الأسرارية الهلينيـة المتشبهة بالغنوص ، تلك التقوى التي ظلت تحيـا في حضن الـكنيسة الارثوذكسية وابدعت النوع الجديد من التقوى الخاص بالرهبانية الشرقية ، وذلك عن طريق الاغراق في السر الجديد ، سر التأنيس

الالهي (١) . فقد استنفدت الرهبانية وسعها ـ بالتجرد من كل القيود الدنيوية بالزهد والفناء ـ في حقيقة للخلاص لا يمكن التعبير عنها بطريقة اوجز وابلغ مما فعله اثناسيوس (٢) في قوله : « تأنّس الله لنتأله نحن » . وهذه الرهبانية هي التي طبعت بطابعها الكنيسة الرومانية الشرقية وورثتها السلافيين حتى يومنا هذا . بل لا تزال التقوى الشعبية الروسية ، التي حاولت روح دوستويفسكي القلقة المستأصلة ان تعطي لها صورتها ، تشعر بانها مرتبطة بالقديسين والشهداء المنتسبين الى كنيسة الشرق القديمة ارتباطاً متصلا في سلسلة لم تنقطع . وفي هذه السلسلة انطفأت آخر شرارة للحرية الروحية

---

(١) [التأنيس : أي صيرورة الله انساناً . وهذا الاصطلاح يوجد لدى الكتاب المسيحيين العرب في القرنين الثالث والرابع للهجرة مثل يحيى بن عدي وأبي علي عيسى بن زرعة ، كما في رسائلهما المخطوطة في المكتبة الأهلية بباريس في المجموعين رقمي ١٧٣ ، ١٧٤ عربي]

(٢)[أثناسيوس Athanase (القديس) : كان أسقف الإسكندرية ، وأحد كبار علماء الكنيسة ، ولد فيما يظن في الاسكندرية بين سنة ٢٩٣ و ٢٩٥ ميلادية ؛ واتصل بالرهبان القاطنين في الصحراء . وكان ذا عقل نفاذ ، فاستطاع ان يعبر عن العقائد المسيحية في صيغ واضحة في عهد لم تكن قد تكونت فيه نظرياً بعد . وهو الذي حارب بعنف المذهب الأريوسي ، فصار خير مدافع عن الكاثوليكية . وله عدة مؤلفات بعضها في الدفاع عن المسيحية وبعضها في اللاهوت العقائدي ، وبعضها في المناظرة مع الخصوم من أباطرة ورجال دين مبتدعين] .

اليونانيـة ؛ نعم ، لها ان تنشىء ما تشاء من زهاد وشهداء عموديين (١) وهاسوخسطيين (٢) ، لكنها لا تستطيع ان تنشىء رجالا . وانا لنعود بالذكرى الى الجبلين اللذين يرتفعان رموزاً للمسيحية الشرقية والغربية : هناك جبل آثوس Athos الذي تتجه اليه انظار المسيحيين الشرقيين كلهم ، وان لم يستمدوا منه

(١) [يطلق اسم « استيليت » Stylite (العمودي) على الراهب المسيحي الذي يقضي حياته فوق قمة عمود ، واقفاً أو جالساً انقرفصاء . وهذا النوع من المجاهدة الذي قلدوا فيه فقراء الهنود كان منتشراً كثيراً في فلسطين وسوريا في القرنين الرابع والخامس . وأول من بدأه القديس شمعون العمودي Siméon Stylite ، فتأثر به عديدون استنوا سنته التي استمرت حتى القرن الثاني عشر . وقد قضى شمعون هذا الثلاثين سنة الأخيرة من عمره فوق عمود ارتفاعـه اربعون ذراعاً ، ووضع رقبتـه في طوق من حديد ، مستغرقاً في التأمل والصلاة ، واحياناً كان يرضى بتوجيه الخطاب والنصائح في شئون الدنيا الى من يزورونه .]

(٢) [يطلق اسم « الهاسوخسطيين » Hésychastes (أهل السكينة) على رهبان كانوا يسكنون جبل آثوس في القرن الرابع عشر ، وكانوا يدعون انهم بانطوائهم على نفوسهم يصلون إلى حالة من السكينة المطلقة ، وفي هذه الحالة يشاهدون النور الأزلي . وكان خصمهم برلعام ، وهو راهب من كلبريا ، يسميهم باسم « اهل السرة » ، لأنه اتهمهم بأنهم كانوا يتأملون في سراتهم ويظلون على ذلك حتى يبلغوا مقام الوجد . وهم من أجل هذا يمثلون المبالغة المتطرفة في التصوف الرضي مما هو مشاهـد منذ البدايـة في المسيحية الهلينية . وكان رئيسهم بلماس Palamas ، اللاهوتي البيزنطي الذي عاش في القرن الرابع عشروعاش في استانبول أولا ثم فوق جبل آثوس Athos من بعد ، وتوفي حوالي سنة ١٣٦٠ ميلادية] .

مطلقاً نفحة موقظة للحضارة والحياة الفعالة المبدعة؛ وهنا جبل كسينو Monte Cassino الذي منه قام حملة المشاعل في المسيحية الغربية. والغذاء الذي استمد في بيزنطة من تراث الفلسفة القديمة والخطابة وكتابة التاريخ، وظل حياً بالقوى المولدة للنزعة الانسانية، هذا الغذاء قد ضاع بانحطاط الامبراطورية الرومانية الشرقية، فلم يقدّر له بقاء في قيد الحياة في ترنوفو Trnovo ولا في موسكو. نعم ان استعادة الثقافة القديمة التي مثلها فوتيوس (١) Photios في القرن التاسع وتجديد الافلاطونية الذي مثله بزلوس (٢) Psellos

(١) [فوتيوس هو بطرك القسطنطينية الذي ولد في هذه المدينة حوالي سنة ٨١٥ م وتوفي حوالي سنة ٨٩١ م. وكان متضلعاً في كل ما كان يدرس في عصره من علوم تقريباً، وحظي بمكانة مرموقة في السياسة والحرب. وامضى حياة حافلة بالمنازعات الدينية. ومع ذلك فقد ألف عدة كتب ضاع اكثرها، بعضها في اللاهوت والتفسير، وبعضها في المناظرات الدينية، وبعضها في القانون الشرعي؛ وبعضها الأخير في نقد الكتب. وله كذلك كتب في الفلسفة من بينها كتاب عن «مقولات» أرسطو، وفي الرياضيات والطبيعيات والفلك والتاريخ الطبيعي، بل وفي الطب، كما يظهر مما بقي لدينا من رسائله وقدرها ٢٦٠ رسالة. وفي المكتبة الأهلية بباريس مخطوطات عديدة من مؤلفات فوتيوس].

(٢) [ميخائيل بزلوس: كاتب وسياسي بيزنطي ولد سنة ١٠١٨ في نيقوميديا، ودرس في القسطنطينية، وقام بتدريس الفلسفة في جامعتها، ثم لعب دوراً سياسياً خطيراً منذ ان عين وكيل وزارة Proto a secretis وقرب من الامبراطور. لكنه كان بيزنطي النزعة والروح، أعني وضيعاً،

في القرن الحادي عشر كليهما لا يقل حقاً عن النهضة الكارلية (١) والأتوية (٢) في ان يسمى باسم : نهضة . لكن في القرن الخامس عشر كان الأمر على هذا النحو : اعني انه في روما والبندقية ، لا في بيزنطة ، استطاع ان يجيء رجل عظيم ذو نفوذ كان حكيما متزناً بوصفه سياسياً كنسياً ، وخصباً بوصفه مشجعاً لكل العلوم ، وكان أفلاطونياً حقيقياً وذا نزعة انسانية صادقة ، هذا الرجل هو الكردينال بساريون Bessarion (٣) الذي تتجلى صورته

عارياً عن المبادىء الأخلاقية ، عديم الإخلاص ، محباً للدسائس . وفي مقابل هذا كان من الناحية الأدبية ممتازاً ، اذ كان أكبر علماء القرن الحادي عشر في بيزنطة . وألف في العلوم كلها تقريباً من سياسة وفلك وطب وموسيقى ولاهوت ونحو وتاريخ وتشريع وعلم الجن ، وخلف مئات الرسائل والخطب وكثيراً من الشعر . وفي الفلسفة كان له الفضل في احياء العناية بأفلاطون ، ومن هذه الناحية يعد سلفاً للأفلاطونيين الكبار الذين ظهروا في عصر النهضة الأوربية وكان شديد الإعجاب بالأمجاد القديمة والوثنية اليونانية . ولهذا كان له أثر ضخم جداً في النهضة الأدبية والفكرية في عهده ، وله من المؤلفات ما يزيد عن ٢٢٥ عنواناً . وتوفي بعد سنة ١٠٧٨ بقليل]

(١) [نسبة إلى كارل الأكبر (شرلمان)] .

(٢) [نسبه إلى أوتو الأكبر ، ملك المانيا (سنة ٩٣٦) وايطاليا (سنة ٩٥١) وقد صار امبراطوراً (سنة ٩٦٢ ـ ٩٧٣) ولد . في سنة ٩١٢ وتوفي سنة ٩٧٣ . وهو الذي وحد المانيا .]

(٣) [بساريون (يوحنا) ولد سنة ١٤٠٣ في طرابزون وتوفي في رافنا سنة ١٤٧٢ . وأتم دراسته في القسطنطينية وصار راهباً . ثم

ناصعة وسط بؤس الشقاق الداخلي الذي ساد العهد الاخير لدولة الباليولوج [١] Palaeologen ، ووسط انحلال دولتهم .

ولقد نقل المسيحيون في الشرق الى الحضارة الاسلامية التي حملت عنهم الرسالة ، التراث اليوناني علي صورتين : الأولى على هيئة تقوى رهبانية موحدة عالمية امتدت من مصر الى فارس تغذت من تدين الاتحادات الاسرارية ومن الفلسفة الشعبية الهلينية ، والثانية على هيئة مجموع كتابي Corpus ثابت للعلم والفلسفة في العصر المتأخر من الحضارة القديمة . وكان السريان خصوصاً ، وسطاء ومترجمين ، ذوي انتاج خصب ، ولم يكن ذلك لمجرد أنهم في مدارسهم عنوا أيضاً بتكوين الاطباء ، وكان عليهم ان يهيئوا لهم ثمار الدراسة

درس الفلسفة الأفلاطونية على يد بليثون Pléthon . ورحل الى روما حيث صار قصره كعبة العلماء ، وأصبح هو من خيرة رجال النزعة الانسانية . وترجم « ما بعد الطبيعة » لأرسطو ، لكنه كان أفلاطونياً متحمساً كل الحماسة .]

(١) [أسرة باليولوج من الأسر الارستقراطية البيزنطية ظهرت في التاريخ حوالى منتصف القرن الحادي عشر ، وكان منهم القواد والمديرون في أيام كومنين ثم تقلبوا في هذه المناصب حتى استطاعوا بفضل المصاهرة مع الاباطرة ان يتربعوا على عرش الامبراطورية البيزنطية طوال قرنين من سنة ١٢٦١ الى سنة ١٤٥٣ ، اي الى نهاية بيزنطة وفتح الاتراك]

القديمة للطب . فلما قامت الخصومة في القرن الخامس حول طبيعة المسيح ، وذهب نسطوريوس الى القول بأن الرابطة بين الابن الأزلي للاله وبين المسيح الانسان الخالص هي رابطة معنوية فحسب فجاء مجمع أفسوس واعلن بطلان هذا القول ، فانكفأت الكنيسة النسطورية الآرامية الشرقية على نفسها بعد انفصالها ـ ، هنالك قامت روح هذه الكنيسة فلم تكتف بالسماح بممارسة العلم الدنيوي ، بل وكذلك شجعت عليه بكل حماسة . وثمت واقعة يجب ألا نستهين بقيمتها وهي انه كان ثمت عدد لا يستهان به من الفرس بين رجال الكهنوت النساطرة ، قد وجدت روحهم الوثابة ـ الراغبة ابداً في مزيد من العلم وعلى استعداد لتلقيه ـ انها تستطيع النمو والتفتح بحرية اكبر في الكنيسة المسيحية منها في (الكنيسة) الزرادشتية لدولة آل ساسان . والنساطرة الفرس يلعبون في التاريخ السرياني للثقافة نفس الدور الذي لعبه في القرنين الأولين للسيادة العربية الاسلامية اولئك « الموالي » الفرس الذين قفوا آثارهم . ثم انتقلت عدوى الاهتمام بالعلم لدى النساطرة الى الكنيسة اليعقوبية التي نشأت بعد انفصال النساطرة وكانت الكنيسة السريانية المنفصلة الثانية . لكن بينما عني

النساطرة في المقام الاول بالدراسات الطبية والمنطقية وانحازوا الى جانب ارسطو ، تبدى عند اليعاقبة اهتمام اكثر بالميتافيزيقا الافلاطونية المحدثة . واهم مترجم بين السريان واخصبهم ممن كانوا من نتاج هذه الحركة ، وهو سرجيوس الرسعني (١)

(١) [نسبة الى بلدة رأس عين في سوريا . وهو مؤلف سرياني مشهور ، وطبيب واسع الثقافة ، بذل مجهوداً هائلا في نشر خير آثار الفلسفة والطب اليونانيين بين السريان . درس في الاسكندرية ، دراسة يونانية خالصة . وكان يعقوبي المذهب ، وان كان هواه مع النسطورية . وتوفي سنة ٥٣٦ وهو بسبيل اداء مهمة ، اوفده من اجلها بطرك انطاكية ، في القسطنطينية . وقد ترجم من اليونانية كثيراً من المؤلفات ، من بينها الكتابات المنسوبة الى ديوناسيوس قاضي الاريوس فاغوس . لكن عنايته اتجهت خصوصاً الى ترجمة الكتب الفلسفية اليونانية الى السريانية ، خصوصاً مؤلفات ارسطو . فهو من غير شك مترجم الكتاب المنحول على ارسطو والمسمى باسم « في الكون (المهدى) الى الاسكندر » . وكتب هو عن « العلة الاولى للكون » ، وفيه بحث في العلة الاولى وفي حركة السماء وفي علل الدورات الفلكية المختلفة . وقد بقي لنا من كتبه ايضاً رسالة « في المقولات » اهداها الى ثيادورس المروزي ، وهي بمثابة مقدمة لكتابه في المنطق الذي فيه عرض كل المنطق الارسطي في سبع مقالات او ميامر ، ولم يبق منه إلا « المقولات » ورسالة في « غرض ارسطو في كتبه » . وله رسالة صغيرة في المقولات ايضاً اهداها إلى فيلوثاوس . وترجم عدة كتب طبية . على انه قد نسب اليه الكثير من الكتب التي ليست له . ويمتاز سرجيوس من بين الكتاب السريان (وهم جميعاً لم يفعلوا اكثر من ترديد اقوال الآخرين في صورة مشوهة في اغلب الاحيان) بانه وحده الذي اضفى على كتبه بعضاً من الطابع

(المتوفى سنة ٥٣٦ م) ، لم يكتف بان يكتب عرضاً محكماً للمنطق الارسطي وبان يترجم من خارج الكتابات الارسطية ايساغوجي فرفوريوس و (آثاراً من) جالينوس ، بل ترجم كذلك الكتاب المنحول على ارسطو بعنوان « في العالم » والرسائل المنسوبة الى ديوناسيوس قاضي الأريوس فاغوس (٢)
Ps. Dionysius Areopagita.

الشخصي ، لا في المضمون ، وإنما في الشكل ، فنظم اجزاءها ، وعرضها بطريقة لا تخلو من الإحكام ، وفقاً لقواعد استخلصها لنفسه ، وإن كانت كلها ــ شأن كل بضاعته العلمية ــ يونانية خاصة] .

(٢) [هناك طائفة من الكتب وضعت تحت اسم هذا الرجل الذي كان صديق القديس بولس واول اسقف لأثينا ، والخلاف على اشده بين المؤرخين في تاريخ تأليف هذه الكتب وفيمن ألفها ، وهي تشمل اربعة كتب : « كتاب الاسماء الالهية » (أو اسماء الله الحسنى) ، وكتاب « اللاهوت الصوفي » ، وكتاب « المراتب السماوية » ، وكتاب « المراتب الكهنوتية » ؛ وتشمل كذلك عشر رسائل . فيرى أردمن (« تاريخ الفلسفة » ج ١ ص ٢٣٥) ان مؤلفها من شبه جزيرة سينا وكان مسيحياً لكنه تربى في مدرسة أبرقلس . ويرى أوبرفك أنها ألفت عند نهاية القرن الخامس لانها تستعمل عبارات استخدمت في مجمع خلقدونية (سنة ٤٨٢) . لكن الابحاث العميقة التي قام بها كل من هـ . كوخ H. Koch و ي . اشتجلماير G. Stiglmayr دلت على انها لا بد ان تكون قد ألفت في سوريا حوالى سنة ٥٠٠ ميلادية ، وان القسم الاكبر منها متأثر بأبرقلس Proclus . وقد كان لهذه الكتب أثر ضخم في تطور الفلسفة الاسكلائية في العصور الوسطى المسيحية منذ أن ترجمها جان اسكوت اريوجنا الى اللاتينية في القرن التاسع الميلادي] .

بيد ان المسيحيين لم يكونوا وحدهم حفظة التراث اليوناني . فهذه الواقعة ، وهي ان العناية بالفلك اليوناني وعلم النجوم وعلم الصنعة اليونانيين كانت ضعيفة عند السريان ، بينما هذه العلوم نفسها تجلت بقوة في الكتب العربية الاسلامية ـ هذه الواقعة لم تجد الا في السنوات الاخيرة تفسيراً تكفله البراهين السواطع . ذلك انه وجد في دولة آل ساسان بفارس تقاليد محكمة قوية للعلم الهيلني ، لم يعد لدينا عنها وثائق مباشرة نظراً الى اضمحلال القسم الأكبر من الكتب المكتوبة بالفارسية الوسطى ، ولهذا لا نستطيع ان نعرف بالتفصيل في اية مواطن عني بها ومن كان اصحابها ، لكن وجودها وثمارها تظهر من حياتها فيما بعد في الأدب العربي . ونستطيع من الكتابات العربية الأقدم عهداً ان نشهد بصورةٍ واسعة بعيدة المصطلح الفني الفارسي الاولى للعلوم المذكورة ، وهو الذي حل محله من بعد مصطلحاتٌ عربية .

والى جانب المسيحيين السريان والعلماء الفرس علينا ان نحسب حساب فريق ثالث من الوسطاء بين الثقافة اليونانية وبين الشرق في عهوده المتأخرة ، فريق لا يقل شأناً وخطورة عن الفريقين الآخرين أبدا ، ولهذا يستدعي منا اهتماماً خاصاً

حظيرتها ، فما ذلك الا لأنه اتى العقائد المسيحية من خارج ، ان صح هذا التعبير . ولئن بذل وسعه في ادماجها في مذهبه ، فانه لم يكن مستعداً لاطراح وجهة نظره بعد ان امتلك ناصيتها وأقامها في ضميره العلمي على قواعد ثابتة . ووجهة النظر هذه هي وجهة نظر العلم اليوناني . وهو في جداله مع نصير متحمس لا يقبل المساومة للجبرية النجومية يدلي بهذا الرأي : وهو ان الناس متساوون من حيث الاستعدادات االطبيعية ، متباينون من حيث تأثير النجوم ، غير ان الحرية الممنوحة لهم للاعمال الاخلاقية تدعوهم الى الارتفاع فوق القيود الطبيعية والنجومية . وانه ليحارب مذهب علم النجوم الهليني الخاصّ القائل بأن سكان كل منطقة من المناطق الارضية تجبل اخلاقهم بالضرورة المجموعةُ الفلكية الخاصة بمنطقتهم ، نقول انه يحارب هذا المذهب بحجج مستمدة من البحث الجغرافي والاتنوغرافي الهليني ، تعود في حدتها وشدتها ضد علم النجوم الى كرنيادس . ـ وابن ديصان يبدو ذا نزعة انسانية ليس فقط في وضعه المشاكل باستقلال وحرية باطنة وفي مشاركته في العلم اليوناني ، بل وكذلك في انه حاول ايقاظ الشعور اللغوي والشعور بملكة العمل الفني

الخاص لدى شعبه : فهو المؤسس للشعر السرياني واشكاله . اما فيما يتصل بموقفه من المسيحية ، فانه قد استثمر نظرية المسيح من اجل فلسفته الطبيعية التي عرضها في شكل اسطورة ، وذلك بأن أضفى ملامح المسيح على الوسيط القائم بين العالم العلوي والعالم السفلي . ثم انه ـ كما لاحظنا ـ قد عرض نشأة العالم في شكل اسطوري . ومن المؤكد انه لاح امام ناظريه في هذا المجال أنموذجان كانا مثلي احتذاء في علم الكونيات وعرضه لدى الشرقيين عامة ، وهما : رواية الخلق الواردة في سفر « التكوين » وعلم « نشأة الكون » المعروض في محاورة « طيماوس » . وفي الوقت نفسه سمح له اختيار طريقة العرض الأسطورية أن يضمن فيه الأسطورة الشرقية العتيقة كما نجدها عند بيروسوس (١)

(١) [بيروسوس ، او بيروسو فى الاشورية ، كان كاهن بيلوس فى بابل وكتب ، ايام انطيوخوس سوتر (٢٨١ ـ ٢٦٠ ق . م) باللغة اليونانية تاريخاً لبابل في ثلاثة اجزاء بعنوان البابليات او الكلدانيات . ولهذا يعد خير مؤرخ لبلدان الكلدان وبابل وآشور . وفي الجزء الاول بحث فى علم الكونيات ومن المحتمل ان يكون بحث فيه ايضاً في علمي النجوم والفلك عند الكلدان ؛ اما الجزءان الآخران فيبحثان طويلا في التاريخ ابتداء من اول الخليقة حتى عصر الاسكندر وخلفائه . بيد أنه مفقود وياللاسف منذ عهد بعيد جداً . ولم يبق لدينا الا شذرات منقولة عنه اوردها المؤرخون مثل يوسيفوس وأويسبيوس Eusèbe وتاسيانوس Tatien وبلينيوس Pline وسنيكا Sénèque وفتروفيوس Vitruve .]

Berossos في صورة خففتها الهلينية وفسرت تفسيراً فلسفياً .
والفلسفة الطبيعية الهلينية التي تطورت في صورة أرسطورية على هيئة دراما كونية تتصل بنشأة الكون ، هي حظ مشترك بين مؤسسي المدارس الغنوصية الذين نستطيع تعرفهم شخصياتٍ بشيء من الوضوح . وما قيل هنا عن ابن ديصان ينطبق كذلك لا على خلفه الناجح ماني وحده ، بل وكذلك على بزليدس وفلنتين في المقام الاول . والناس يعلمون ان العالم الأسطوري الثريّ الذي يتبدى في اساطيرهم قد أثار ثائرة خصوم الغنوصِ المسيحيين ، وأهم من هذا انه رد القسم الاكبر من هجماتهم الى صدورهم . والخصومة المسيحية ضد الغنوص توهم ان الغنوص قد كان في جوهره اساطير متعلقة بنشأة الكون ، ايهاماً لم يُتخلص منه حتى اليوم . ولما كانت اشارات المدافعين عن المسيحية تتصل في المقام الاول بهذا القسم من مذاهب خصومهم ، فعلى الانسان ان يتحمل رهَقاً شديداً في سبيل الوصول الى هذه النظرة . وهي ان هذا القسم لم يكن كل شيء ، وانما كان مجرد عنصر في تلك المذاهب ، عنصر لم يكن مطلقاً اهم ما فيها . ذلك انه بينما تركز كل اهتمام المسيحيين في امور الخلاص التي تهم

الفرد ، بقيت لدى الغنوصيين شرارة من النظرة اليونانية الى الكون (الكوسموس Kosmos) ، بقيت حية في مجموعها ووحدتها . فالعلم اليوناني والتصورات اليونانية قبل كل شيء قد هيأت لهم الاطار لتفسير شامل لضرورة العالم وماهيته ، العالم وفي وسطه الانسان . وفي الوقت نفسه حاولوا ان يحتفظوا ، في النظام الكبير للحقيقة الصحيحة كما خيلت اليهم ، نقول : أن يحتفظوا للسنة التقليدية الشرقية العتيقة بمكانها اللائق بها . لقد كانوا مؤمنين ، كما ذكرنا من قبل ، بان الحقيقة التي ابلغت في الزمان الاول لأسلافهم لا يمكن ان تكون شيئاً آخر غير الحقيقة اليونانية . لهذا كان عليهم قبل كل شيء ان يحاولوا التوفيق بين كليهما . وفي هذا المجال تبدت امامهم ، خصوصاً في سابقة النموذج الافلاطوني ونموذج كتاب « العهد القديم » ، صورة اسلوب الاسطورة الكوسموجونية (١) .

لكن تأثير ابن ديصان قضت عليه الحركة الرجعية التقوانية التي قامت داخل الكنيسة الرهاوية في القرن الرابع . ويروى لنا ان السنة التقليدية لابن ديصان قد

---

(١) [اي المتصلة بنشأة الكون .]

استمرت قرونا بعد ذلك فيه حتى في العصر الاسلامي وذلك في المنطقة الكلاسيكية لكل تشيع غنوصي ، أي في بابل الجنوبية . لكن روحه ظلت تحيا بطريقة مباشرة وقوية بدرجة اكبر في شخصية ماني الذي كان مثله من دم فارسي وأصل نبيل ، والذي ابدع في القرن الثالث مذهبه الرائع في تفسير العالم وجعل منه في الوقت نفسه مضمون رسالة دينية جديدة انتشرت في مدى اجيال قليلة خلال عالم البحر المتوسط وفي الوقت نفسه في الشرق الفارسي ، بالرغم من كل المقاومات التي لاقتها . وكلما اوغلنا في فهم الشذرات الضئيلة الباقية من مؤلفاته وكتب كنيسته ومن روايات الخصوم ، اتضح لنا انه بكل تأكيد كان متمم الغنوص وانه استوعب دائرة معارف الحكمة التي يتضمنها . ولم يعد ثم سبيل الى الشك في أن آساس تكوينه لمذهبه قد استمدت من الفلسفة الطبيعية الهاينية التي بلغها اليه ابن ديصان . وأحدث الأبحاث في نشوريات [1] پوسيدونيوس تدل العارف بالنقول المانوية على ان في مذهب ماني توجد أفكار من افكار پوسيدونيوس حتى في مسائل جزئية . وفضلاً

(١) [النشوريات «Eschatologie» اي علم الآخرة والمصير]

عن هذا فان ماني قد سعى الى ضم كل النقول الدينية التي كانت في متناوله في وحدة من وجهة نظره الفلسفية الخاصة، وجعل لصورة المسيح مكانــة مركزية في الصورة الكونية التي صنعها على غرار انموذج ابن ديصان، وان تجاوزه. وقد اصبح مذهبه في الغرب لمدة طويلة بمثابــة دين سري المثقفين من النصارى، بينما راح في الشرق البعيد بآسيا الوسطى ينافس التبشير البوذي متخذاً مع ذلك عناصر بوذية ادمجها في داخله. ثم انه فقد طابعه الاخلاقي الاصيل كيما يتلاءم مع ملكة التفكير عند الاتراك البرابرة. فهو لم يكن يستطيع ان يبقى بين الايرانيين الشرقيين والصينيين والاتراك على نفس الحال التي كان عليها في مُستَهَلّ نشأته في تربــة الآراميين المثقفين ثقافة هلينية. بيد ان المانوية احتفظت بتركيبها الفلسفي الاصيل في موطنها الأصلي البابلي العراقي، احتفظت به بعزم بلغ حداً بقي معه الاسلوب الأسطوري ونظرية المسيح متخلفين شيئاً فشيئاً وراءه. ثم انا نلاحظ من بعد أن علم الكلام الاسلامي الناشيء قد دخل في صراع مع المانوية في هذه المرتبة من تطورها؛ ونستطيع ان نكشف عن خصائص المانوية الفلسفية من مناظراتها معه.

السريان النصارى، والفرس الزرادشتيون ، والغنوصيون ، في البلاد الآرامية والايرانية ـ كل أولئك كانوا رسل التراث اليوناني الى المسلمين . والى جانب هؤلاء يحتل الحرانيون مكانـة خاصة ، وهم أولئك العلماء الذين كانوا في المدينة العراقية حرّان (١) ، والذين عنوا منذ الزمان الأول بالعبـادات المتصـلة بالنجوم ، والذين فيهم بقي تراث

(١) [مدينة حران وتسمى باللاتينية Carrhae واصلها في النقوش المسمارية خرانو (طريق) هي مدينة قديمة في شمال غربي العراق بين الرها ورأس العين . وقد مرت باربعة ادوار : الدور القديم الوارد في الكتاب المقدس ، والدور اليوناني ، والدور الروماني ، والدور الاسلامي . وعلى الرغم من وجود كنيسة مسيحية بها ، فقد ظلت دائماً بلداً وثنياً ، لأنها كانت مركز عبادة « سين » إله القمر ، تلك العبـادة التي استمرت سائدة فيها حتى في العهدين المسيحي والاسلامي . وقد خـير الخليفة المأمون ، في مستهل القرن الثالث الهجري ، اهلها بين الاسلام أو أي دين كتابي ، وبين القضاء عليهم وافنائهم ، فاعلنوا انهم « الصابئة » الذين ورد ذكرهم في القرآن ، وهم طائفة تعميدية يهودية مسيحية يسمون باسم المتداعيين أو الصابئة . ومنها كانت أسرة بني قرة (ثابت وسنان وغيرهما) التي أدت خدمات جليلة في علوم الفلك والرياضيات عند العرب . ومن حران

الكلدانيين حياً ، أعني ديانة النجوم ، حياً حتى العصر الاسلامي دون ان تزعزعه العواصف التي هبت على العراق ، الى جانب عنايتهم بالعلوم الهلينية . نعم ان ما نقرأ لدى الكتاب المسلمين المتأخرين عن عبادة النجوم عند الحرانيين يُحدث فينا أثراً خيالياً واضحاً ، لكنه من الثابت مع ذلك أن هذه المدينة (حَرّان) تمثل منطقة داخلية في تاريخ الحضارة استُنقذت فيها أشكال قديمة من التفكير حتى عصر متأخر . وكان علماؤها على اتصالات روحية (فكرية) مع مصر كذلك ، والكتب الهرمسيه التي هي من خلق النزعة التلفيقية Synkretismus المصرية وجدت قبولا لدى الحرانيين كالذي وجدته لدى المانوية ، وبفضل الحرانيين خصوصاً استمرت تحيا في الكتب الاسلامية .

وحضارة الاسلام الروحية انما هي هلينية مطبوعة بطابع سلامي . فما أتى به العرب الى المناطق الحضارية التي غزوها ، قد كان محدوداً . ومذهب الايمان الذي ورد في القرآن لم يصدر

ايضاً البتاني ، الفلكي المسلم المشهور .

راجع عنها دم متس : « تاريخ مدينة حران في العراق » ، استرسبورج سنة ١٨٩٢ A.Metz : *Geschichte der Stadt Harân Mesopotamien*.]

مطلقاً عن روح تنظيمية . ولئن كان في مضمونه قد حركته
دوافع التقوى المسيحية واليهودية ، فانه كان لا يزال بمعزل
عن كل تعمق فلسفي ، كما كان فيما يتصل بناحية النجاة
والخلاص فقيراً بدرجة ظاهرة . والمذهب الاخلاقي القرآني ،
والشريعة التي نمت في الاجيال التالية مباشرة لموت محمد
يكشفان عن نقص في السَّورة الاخلاقية العميقة ؛ اذ تعوزهما
القيم التربوية : فما قدرا على ايجاده وما أوجداه في الواقع لم
يكن الا مسلكاً شرعياً ، لا وجداناً (اخلاقياً) جديداً .
وقد بقيت الفكرة المسيحية المتعلقة باللطف الالهي الماحي
للخطايا غريبة عن الاسلام الأول في اقدم صوَره .

ولقد كانت المسيحية حيّة على صورتين في البلاد التي
دخلها الاسلام : صورة تنظيم مذهبي لاهوتي ، وصورة
تقوى رهبانية . وكلتاهما كانت متفوقة كل التفوق على
الاسلام الأول من ناحيتي التكوين العقلي ومضمون الوجدان
الديني . ولم يكن من الممكن الا يظل ايقاع Rythmus الأديان
المغلوبة على امرها حياً في نفوس اولئك الذين آمنوا بالدين
الجديد ـ وكان ثمت فوائد واقعية تماماً هي التي تمكنت من
حثهم على الدخول في الاسلام ـ ، خصوصاً لأن الايمان

الجديد لم يستطع اشباع حاجتهم الدينية . وكان يعمل الى جانب هذا مَثَلُ الاديرة المسيحية والرهبانية التي كانت منتشرة في كل مكان بالاراضي الجديدة التي ظفر بها الاسلام . ولقد كان الاسلام في روح مؤسسه ومنذ نشأته أكثر قدرة من بقية أديان النجاة على التكيف والتلاؤم مع البيئة المحيطة ، ولهذا كان لا بد له تحت هذه التأثيرات الفعالة كلها ان ينمّي صوراً جديدة من صور التقوى وعلم التوحيد .

ولننظر اولا في التحول الذي طرأ على الجانب الباطن من الاسلام ، أعني تقواه ، نتيجة للتأثر خصوصاً بالنموذج المسيحي . والصور الجديدة التي تكونت في هذا المجال قد ضمت تحت اسم مشترك هو التصوف الاسلامي ؛ والصوفية ، اي مرتدو الصوف ، كان الاسم الذي يطلقه على انفسهم الممثلون الأولون لهذه التقوى الجديدة ، اذ كانوا يلبسون ثياباً من الصوف البسيط على غرار الرهبان النصارى . ولقد مر التصوف الاسلامي بأدوار عدّة ، والطريق الذي سار فيه قد اقتاده من اوليات التقوى والزهادة الى مرحلة نشوة الشعور بوحدة الوجود . ثم انه استمر يقوّي الجانب العقلي فيه على التدريج بعد اولياته التي كانت في جوهرها عاطفية

انفعالية ، حتى وجد كماله وتمامه في المذهب الغنوصي المتعدد الطبقات الذي وضعه ابن عربي في القرن الثالث عشر . اما في عهد نشأته الأولى فقد كان استمراراً للتقوى السابقة للاسلام ، تلك التقوى التي ظلت تحيا تحت طبقة عليا من العقائد الجديدة ، والتي أمسكت الآن بكتاب مقدس جديد ، هو القرآن ، وسعت للتعبير عن ماهيتها بلغته . والتطور الحقيقي للتصوف الاسلامي انما تم في بابل ، عراق العرب ، أي اذن في تربة الرهبانية الآرامية (١) والتشيّع الغنوصي .

---

(١) [الآراميون فرع كبير من فروع الساميين . واسمهم يوجد في اسفار العهد القديم تحت الصورة : آرام ، وهو يدل على شعب وعلى البلد الذي يسكنه ، واستمرت هذه التسمية الى عهد حديث في الآرامي العبري وفي السرياني . واليونانيون كانوا يسمون الآراميين باسم « السريان » . وفي سفر التكوين نرى أن آرام هو ابن قيموئيل ابن ناحور ، وأن ناحور كان في حران في أعلى العراق ؛ لكن الأرجح أن تكون بلاد الآراميين في قلب الصحراء السورية العربية ، ومن هنا انتشروا ناحية العراق شمالاً حتى أرمينية . ولم يثبت لدينا من البلدان العديدة التي كانوا يحتلونها الا مدينتان : الاولى مدينة سمأل ، وهى قريبة من القرية الحالية المسماة باسم زنجيرلي في الشمال الغربي من خليج الاسكندرونة ؛ والثانية هى مدينة حماه .

وظلوا منتشرين في المنطقة الكائنة بين البحر المتوسط وبين منحدرات الهضبة الايرانية ، حتى اصبحت لغتهم اللغة السائدة على لغات الشعوب المحلية ، فمنذ نهاية القرن الثامن قبل الميلاد يشاهد انتشار اللغة الآرامية انتشاراً هائلاً في منطقة الحضارة الأشورية والبابلية . ولما خلف

والشيء الجوهري الجديد الذي أتى به مذهب الايمان الاسلامي معارضاً مذهب الايمان المسيحي كان نبذ فكرة الوسيط وصورة الوسيط . نعم ان كثيراً من اتجاهات الدين الاسلامي قد عرفت كيف تجددهما فيما بعد ، بأن تنقل الى

الفرس الأشوريين والبابليين استمرت اللغة الآرامية هي اللغة الرسمية في كل المنطقة الواقعة بين غربي نهر الفرات حتى مصر ، بل وكانت كذلك لغة تخاطب منتشرة الى مدى بعيد في امبراطورية الفرس . لكن لما جاء الاسكندر الاكبر أصاب الآرامية تدهور بالغ ، لان اللغة اليونانية ، خصوصاً بفضل المستعمرات اليونانية العديدة التي انتشرت نتيجة غزو الاسكندر في الاقليم الذي كان يسكنه الآراميون ، قد اكتسحت اللغة الآرامية في ميدان الكتابة الأدبية . وفي مقابل هذا انتشرت الآرامية جنوباً حتى دخلت جزيرة العرب ، خصوصاً بفضل نمو قوة وسلطان الانباط الذين كانوا عرباً من حيث العنصر ، ولكن كانوا يتخذون الآرامية لغة للكتابة الأدبية . ثم استأنفت الآرامية نفوذها لما جاء حكم الرومان ، وذلك بفضل نشأة دولة البارتيين التي شملت في داخلها الشعوب الآرامية في حوض النهرين (دجلة والفرات) وبفضل قيام مستعمرات آرامية في الغرب ، وهم السريان الذين انتشروا في كل الامبراطورية الرومانية عبيداً وجنوداً وصناعاً وتجاراً بالجملة والتفاريق ومشعوذين ودجالين ، ومن هنا كان اثرهم الضخم في نشر الاديان الشرقية في الدولة الرومانية . واستمر نفوذهم يتطاول حتى كانت منهم الاسرة الحاكمة المعروفة باسرة السويرسيين Severi ، وذلك في القرن الثالث الميلادي .

والشبه قريب بين العبرية والآرامية . والآرامية عديدة اللهجات : فهناك الآرامي القديم ، والآرامي المصري والآرامي الخاص بالكتاب المقدس أو ما يسمى بالكلداني .]

النبي (محمد) نفسه الصفات التي خلعتها أديان النجاة القديمة على صورة الوسيط ، دون أن تقوم مع ذلك بالخطوة الحاسمة المؤدية الى تأليهـه . كذلك وُجدت فرق في الاسلام كانت في جوهر نشأتها سياسية النزعة ، بيد انها امتلأت من بعد حقاً بأفكار غنوصية : فارتفع تمجيد علي ، بوصفه الخليفة الشرعي الوحيد للنبي ، ثم تمجيـد خلفاء علي ، أي ذريته ، الى حد التأليه . لكن التصوف الاسلامي الكلاسيكي لم يبدع صورة وسيط . ولهذا لم يكن أمامه في الاغراق الصوفي الا التوجه مباشرة الى الله والسعي الى الاتحاد به . والفكرة الرئيسيـة في كل تقوى اسلامية ، الشرعية منهـا والصوفية ، هي فكرة التوحيد والتأحيد (١) لله المطلقين . فالتصوف ايضاً قد اتخذ من هذه الفكرة محوراً يدور عليه . وكان همـه متجهاً الى الظفر بالفناء في الألوهية فناءاً كأصفى مـا يكون الفناء ، حراً من كل ارتباط بما عدا الله ، يفنى الى الحد الذي ترتفع عنده فردانية الفاني بعض لحظات ، ويخلي

(١) [التوحيد القول بان الله واحـد وليس كثيراً ، والتأحيد القول بان الله أحد أي بسيط لا يتركب من اجزاء او اقانيم ومـا اشبه ذلك].

السبيل لدخول الماهية الالهية لتحل محل الماهية الانسانيـة . وعن مثل هذه التجربة الحية للوجد صدر قول الحلاج : « أنا الحق ، » ـ هذا القول الذي دفع حياته ثمناً له ، والذي لم يفرغ تفكير المسلمين المجدّين حتى وقتنا هذا من تفسيره بعد (١) .

أما علم الكلام الاكثر تشدداً والتصوف الذي تكيف معه فقد أنكرا بكل قوةٍ امكانَ وجود صورتين للتجربة الحية الصوفية ، وأنحيا باللائمة على السعي اليها ، وعدّا دعوى بلوغ هاتين المرتبتين بمثابة الحاد : وهما « الاتحاد » و « الحلول » ؛ الأول يفسر بأنه اتحـاد اللاهوت بالناسوت في شخصية الصوفي ، والثاني يفسر بأنه حلول اللاهوت في الناسوت . ولقد لاحظ الناس منذ عهد بعيد أن هاتين الصورتين ليستا شيئاً آخر غير شكلين معدّلين وفق الغرض للنظرتين الخاصتين بطبيعة المسيح اللتين تمثلهما الكنيستان السريانيتان المسيحيتان . فبينما أصحاب الطبيعة الواحدة (اليعاقبة) يقولون ان اللاهوت والناسوت اتحدا في المسيح حتى صارا شيئاً واحداً ، كان

(١) [راجع في هذا خصوصاً كتاب ماسينيون : « عذاب الحلاج » صفحات ٦١ ، ٣٤١ ، ٣٧٨ ، ٣٩٥ ، ٤٠٦ ، ٤١٢ وما يتلوها ، ٤٣٣ وما يتلوهـا ، ٤٤٠ ، ٤٤٨ ، ٤٥٥ ، ٥٢٥ ، ٧٦٥ وما يتلوها ، ٧٩٣ ، ٨١٤ ، ٩٣٦ .]

النساطرة يرون دخول البنوة الالهية في يسوع الانسان .
وهذا المثال مدهش جداً ومليء بالدلالة ؛ فهو يعلمنا كيف كان علماء الكلام المسلمون على اطلاع وعلم بالأفكار الرئيسية في اللاهوت النظري المسيحي ، ويدلنا كذلك على الخاصة المميزة للتصوف الاسلامي : ففيه تبدت امام شخصية الصوفي نفسه ـ نتيجةً لعدم وجود وسيط بين الله والانسان ـ ممكنات الصلات بالله ، التي توجد في نظر اللاهوت المسيحي بين المسيح وبين الله .

وبينما كان تطور العقيدة في تاريخ الكنيسة المسيحية قد أفضى الى مذهب ثابت لما أن بدأ نمو الرهبانية وتقواها ، كان من الأمور الخطيرة في التطور الاسلامي أن نموّ مذهب جديد في العقائد ونمو تقوى جديدة قد بدآ في وقت واحد وسارا منفصلين الواحد الى جوار الآخر . يضاف الى هذا عدم وجود سلطة نظامية كنسية منظِمة تقف غلو الحماسة الصوفية عند حد ، كما وجد في الكنيسة المسيحية . ومن هنا يفسر انحلال التصوف الاسلامي في عهد مبكر الى نوع من الغنوص ذي النزعة العقلية يعزف عن تقديس الحياة والنفس ؛ كما يُفسّر الارتباط بين التصوف وأعمال السحر من كل

الأشكال ، واضمحلالُ الطرق الصوفية الى دروشة لا غناء فيها ، عدوةٍ لكل تطور اجتماعي كما حدث في القرون المتأخرة .

ولو شاء المرء أن يبين خصائص أية نظرة في الوجود بايجاز ، لتساءل عن مثل الحياة العليا النامية فيها . وان في العالم الاسلامي لشكلين من شكول الحياة يعارض كل منهما الآخر في سلم الحياة الاجتماعية ، وهما : السلطان ، الذي رسمت صورته المثالية ليس فقط في مجموعة من الكتب ضخمة موضوعها آداب الملوك ، بل وايضاً بواسطة مُداح محتفلين متأهبين لكيل المدائح لكل حاكم مسلم مهما تكن شخصيته ؛ وفي مقابلها الشحاذ أو الفقير الذي يقنع بثراء نفسه الباطن والذي يحيا في املاق كامل حراً من الدنيا ــ وكلا الشكلين سواء في عقمه بالنسبة لتطور الحضارة والحياة الاجتماعية .

وكما انه حيّت في التصوف الاسلامي في مبادئه البسيطة الأولى التقوى الرهبانية المسيحية ، كذلك الأمر في علم الكلام الاسلامي قد نما هذا العلم باشاعة الروح الهلينية في ثروة الوحي الموجودة بالقرآن . وبينما كان البحث ــ الى عهد قريب ــ فيما يتصل باول تكوين لعلم الكلام النظري العقلي

في الاسلام يوجه الى ممثلين متأخرين لعلم كلام توفيقي (١) يقفون من علم الكلام القديم موقف الجدل والمعارضة ، ظهر في السنوات الاخيرة مؤلفان أصيلان لمتكلمين من القرن التاسع (الميلادي ، الثالث الهجري) يدلان على أن التكوين لعلم كلام اسلامي يتجاوز نطاق مجرد ترتيب المبادىء المتضمنة في القرآن وتفسيرها ، نقول ان هذا التكوين لم يكن الدافع اليه تطور باطن ، بل ضرورة قاهرة أتت من خارج . أما أنه حدث في دمشق السريانية ـ نتيجة للاتصال بين النصارى والمسلمين ـ أن أثيرت في نفوس الآخرين أفكار حول بعض المشاكل الكلامية الرئيسية وحلولها غير الواضحة في القرآن ، فهذا أمر معروف منذ زمن . بيد أنه ليست سوريا ، بل بابل هي الوطن الحقيقي لعلم الكلام الاسلامي ، كما هي اعلم التصوف . ففي بابل كما عرفنا من الدراسات الحديثة ، كان الثنوية خصوصاً لا النصارى . واعني بالثنوية الزرادشتيين من ناحية ، ومن ناحية أخرى ممثلي النظرات الغنوصية وفي المقام الاول من هؤلاء المانوية) ـ نقول كان الثنوية هم الذين

(١) [أي يحاول الجمع والتوفيق syncrétisme بين الآراء والمذاهب المختلفة .]

استطاعوا بفضل تنشئتهم الفكرية العالية وتفوقهم في المنطق والمناظرة على المسلمين أن يجعلوا هؤلاء في مأزق حتى أرغموهم على تكوين دفاع عن الاسلام . وعن هذا الدفاع نشأ علم الكلام الاسلامي ، وكانت مشكلة الثيودسيا ، أي المسألة عن اسباب وجود الشر في العالم ، مشكلة محلولة بطبعها عند خصوم المسلمين ، وذلك لأن هؤلاء الخصوم كانوا يقولون بوجود ثنائية بين الخلق : فخلقٌ من عمل الله ، وخلق من عمل الشيطان ؛ ولهذا استطاعوا في اصرار وعناد أن يحيلوا المسلمين الى صعوبات تنشأ من قولهم بوجود آله حكيم خيّر كل الحكمة وكل الخير الى جانب وجود الشر في العالم . فكان على المتكلمين المسلمين أن يجدوا أجوبة منطقية محكمة عن السؤال عن ماهية الله ، والصلة بين وحدته وبين كثرة افعاله ، بين خيريته وقدرته وبين شقاء الخلق وخطاياهم ، والصلة بين علوه البسيط على الكون وروحيته وبين الخلق المادي الحسي . ولم يكن أقل من هذا صعوبة أمامهم مشكلةُ الجمع بين فكرة سرمدية الله وبين خلق العالم في الزمان ــ وهي مشكلة كانت تحل عند خصومهم بقولهم ان العالم المخلوق في الزمان هو من عمل قوى الظلمة

ـ واخيراً مشكلة الصلة بين العناية الالهية التي تسع كل شيء وبين الحرية الأخلاقية التي للانسان . وفي وسعنا ـ اعتماداً على المصادر التي كشفت حديثاً ـ ان نتتبع الآن بالتفصيل كيف أن المتكلمين المسلمين القدامى قد عملوا اول الأمر بوسائل منطقية غير كافية مطلقاً ، فدفعتهم مناقشات الخصوم وقد مرنوا على المنطق ، الى نتائج على اقصى درجة من الغرابة ؛ وكيف أنهم صاروا يتخذون شيئاً فشيئاً من تصورات هلينية مفردة سلاحاً منطقياً ، حتى رأوا في نهاية الأمر أنه لامندوحة لهم عن التلمذة في مدرسة المنطق الهليني كيما يستعدوا للحرب الدفاعية استعداداً كافياً . وبهذا وضع الاساس لبناء علم كلام اسلامي يعمل بأدوات هلينية .

وهنا لا بد أن نضع نصب أعيننا هذه الحقيقة وهي أن قبول التراث الهليني في الاسلام يكاد يكون قد نشأ كله بدافع المنفعة العملية وحدها ، كما تدلنا على هذا نفس الحالة التي أتينا على ذكرها الآن . لقد استخدم المتكلمون الأسلحة المنطقية لأغراضهم في الذبّ عن حياض الدين ، والحكام الجدد استخدموا اطباء وصاغة ومنجمين تكونوا تكويناً علمياً . والترجمات العديدة ، التي تمت خصوصاً في القرن

التاسع (الميلادي ، الثالث الهجري) والتي يسرت للعرب مؤلفات العلم اليوناني ، اما بالنقل عن الاصل مباشرة ، أو بالنقل عن السريانية والفارسية ، تدل كثرتها الهائلة ، من مجرد النظرة الى ما فيها من اهمال في الصورة الخارجية ، على أنها انما قصد بها الى أغراض نفعية خالصة ، وانه لم يصاحب نشأتها أية اغراض ذات نزعة انسانية . فما ابعدنا هنا عن ذلك الاهتمام الحي الواعي عند الرومان ، الاهتمام باللغة اليونانية وبانشاء صور فكرية اقتداءً بالنماذج اليونانية ! ان العرب ، حتى في الروايات التاريخية لعصر ما قبل الاسلام ، كانوا قد ابدعوا نثراً فنياً بلغ حداً عالياً من الكمال . لكن لم يحاول واحد من المترجمين حتى أن يبذل وسعه في سبيل أن يضفي على عمله تلك الأناقة والامتلاء في التعبير اللذين كانا لذلك النثر الفني . وانما نحن هنا أمام نقولٍ ببغاوية ، لا أمام ترجمات حقيقية .

وكفانا هذا في الحديث عن استمرار العلوم التجريبية الهلينية عند المسلمين ، ولننظر في ميدان ثالث فيه يتبدى اهتمامٌ أوْفى واكثر حياةً ، اهتمام بالقيمة الذاتية والقوة التنشيئية التربوية التي للتراث اليوناني : نعني ميدان الفلسفة .

وسنختم بحثنا هذا بتقدير بعض ممثليها القدامى . لقد كان من حظ الفلسفة الاسلامية ومن حظ العلم الاسلامي على وجه العموم أن ينتهي ، بعد استهلال مليء بالرجاء ، الى تقليدية وروح لمتأخرين (١) عديمة القوة لم تأنس في نفسها قدرة الا على متابعة المنقول وعلى الشرح والتحشية والايجاز لما كتبه المتقدمون . وابن رشد ، الذي عمل على رد الأرسطالية الى أصلها الحقيقي وكان نافعاً خصباً بوصفه وسيطاً الى الغرب ، في التاريخ الروحي ، قد ظل في عصره وفي جماعته الحضارية ظاهرة فذة لا تأثير لها . أما تكييف التراث الفلسفي اليوناني المتأخر ليتلاءم مع الحضارة الاسلامية فقد كان من عمل ابن سينا .

ولدينا شواهد يقينية عن النصف الثاني للقرن التاسع (الميلادي : الثالث الهجري) على وجود جماعة فلسفية في البصرة ، هي « جماعة اخوان الصفا » . وعلى الرغم مما

(١) [يطلق لفظ المتأخرين Epigonen في الالمانية خصوصاً على اولئك الذين يأتون على آثار غيرهم يرددونها ولا يفعلون معها غير التلخيص والتبويب ، وهم لهذا على درجة هائلة من العقم الفكري ، وجل نشاطهم ينحصر في الشرح والتفسير اللفظي ورد حيوية المذهب الى صيغ جافة جديدة]

تدل عليه كل الظواهر من أنها كانت ذات ميول سياسية سرّية ، فان مجموعتهم المؤلفة من احدى وخمسين رسالة هي بالنسبة الينا مصدر لا تضاب له قيمة لمعرفة ما كان موجوداً في عصرهم من العلوم الهلينية مما كان قابلاً لأن يهضمه المسلمون . ونجد فيها دروساً كاملة مما كان يدرّس في مدارس العهد المتأخر للحضارة القديمة (اليونانية الرومانية) معروضةً على أساس المنطق الأرسطي المنظم ، مع عناية خاصة بأمور التنجيم وأسرار الأعداد . والميل الغالب فيها كلها ذو طابع غنوصي خلاصي : تحرير النفس من استعباد الحواسّ لها ومن القيود الدنيوية ، وهدايتها الى العلم الصحيح ، وعن طريق هذا اعدادها للتخلص من علائق الهيولى . وأصحابها لا يشكون مطلقاً في سمو العلم اليوناني وتفوقه على ما عداه . وسقراط يُنعت بأنه حكيم قدره قدر المسيح ، ويحيطونه بهالة من أعظم التمجيد . وفي وسع المرء أن يشاهد في عرضهم للمثل الأعلى للثقافة الانسانية المغزى الباطن لتعاليمهم المتشعبة النواحي ، الغنية بالالفاظ ، ذات الصبغة التهذيبية الواضحة . وعندهم أن الانسان الكامل يجب ان يكون من أصل فارسي شرقي ، ذا دين عربي (اسلامي) ،

يسير على مذهب أبي حنيفة في الفقه ، ثقافته عراقية ، مُحنّك كالعبراني ، في حيـاته وحركاته كأنه مسيحٌ شاب ، تقي تقوى راهب سرياني ، يوناني في العلوم الجزئيـة ، هندي في تفسير الأسرار ، واخيراً يجب ان يكون صوفياً في حياته الروحية كلها . هنا وعي واضح وضوحاً نادراً بالعناصر الفعلية للثقافة الاسلامية .

وثمت مفكـر ذو مميزات خاصة أبرز في الاتجاه العلمي والتوجيه الفلسفي ، الا وهو الرازي (١) الذي عرفه المترجمون اللاتينيون باسم Rhases والذي يعد بحق اكبر طبيب بين المسلمين . رام ان يكون أفلاطونياً في فلسفته ، وتحدث عن افلاطون بكل إجلال ، ولم يمل من القول بأن يونان أحكم الشعوب . وهو في الطب تلميذ لجالينوس ، ولكنه في الوقت نفسه ذو اتجـاه تجريبي دقيق . فهو يُعنى ـ مستعيناً بمركزه مديراً ابيمارستان في بغداد ـ بالملاحظات الاكلينيكية ، ويصف تجارب صيدلية دواءاً للمرضى ، ولكنه يحاول في

(١) [راجع في هذا كتابنا : « من تاريخ الالحاد في الاسلام » القاهرة ١٩٤٥ ؛ وراجع كذلك سلامون بينس « مذهب الذرة عند المسلمين » ، برلين ١٩٣٦ .]

الوقت نفسه أن يعالج الأمراض بواسطة وَصفات صحية وقائية ونُظم للتغذية . وفلسفته الطبيعية التي لا بد ان تكون قد بدت للاسلام السنيّ بمثابة ضلال فاحش ، تجعل مع الله مبادىء سرمدية مثله ، هي الهيولى (الاولى) والنفس (الاولى) والمكان والزمان . أما أنه في هذا متأثر بالنظريات المانوية ، فقد قال بهذا بحقٍ عالمٌ مسلم متأخر ذو مكانة كبيرة نوّه بكل أهمية الرازي العلمية .

وبفضل ابن سينا (المتوفى سنة ٤٢٨ هـ ، ١٠٣٦ م) تكتمل الفلسفة الهلينية ذات الطابع الاسلامي ، كما لاحظنا من قبل . وهو من حيث خلقه ومن حيث كونه انساناً يتبدّى بعيداً عن كل اتجاه انساني : سياسياً بارعاً لا يحفل بشيء ، وعالماً مثقفاً ثقافة كلية ، وطبيباً يمارس مهنته عملياً ، والى جانب هذا شهوانياً قد اسلم نفسه لكل أنواع الملذات ؛ ألف عدداً مدهشاً من الكتب الجامعة والملخصات والقصائد التعليمية والرسائل الصوفية ، في ميداني الفلسفة والطب . ومذهبه الفلسفي فيه تدقيق وتشقيق منطقيان خليقان بالاعجاب . لكنه مذهب لا صلة له بالعلم الحي والثقافة الصحيحة . نعم ، ان علمه ومهارته المنطقية يثيران العجب ، لكن عمله جمْعٌ

وتبويب Kompilation . وللانسان أن يعجب بمهارته الجدلية لما أن حاول أن يربط بين دعوى الخلود الفردي (أي النفس الفردية) وبين نظرية العقل الكلي الفعّال المؤلف من اجزاء هي النفوس الفردية ، بين افتراض الخلق في الزمان وبين فكرة أزلية العالم وأبديته . لكن الانسان يودّع هذه المهارة ويودع تصوفه الذي بناه بعقل بارد وبه انتهى تكوين مذهبه ، يودّع الانسان هذا كله غير آسف على شيء . لقد بلغت الفلسفة الاسلامية أوجها عند ابن سينا كما يعترف الجميع بذلك ، ـ وليس لنا ان نشك في ان هذا الأوج كان في الوقت نفسه نهاية التفكير الفلسفي الصحيح .

وها نحن أولاء في ختام المطاف . والحضارة الاسلامية قد دخلها في العصر المتأخر شعوب جديدة لم تكن قد أسيء توجيهها بعد ، ومن بينها الاتراك . والصورة الفارسية الخاصة للحضارة الاسلامية هي التي اتخذها كل من الأتراك الشرقيين والعثمانيين في الغرب ، ومن الشائق في كلتا الحالين أن نتأمل الجد والايجابية اللذين بروحها جدّ الأتراك في التعلم من أساتذتهم الذين أعجب هؤلاء الأتراك بهم . لكن الشيء الذي كانوا يستطيعون تعلمه منهم لم يكن قد اصبح منذ

زمن بعيد غير ثقافة جمالية منحلة لُطفت الى درجة انعدام القوام والصورة ، ثقافة انحلت الى عبث ماهر ، ولم تكن مطلقاً نزعةً انسانية . فلما بدأت الشعوب الاسلامية في القرن التاسع عشر تحمي نفسها من المدنية الأوروبية التي صارت ذات قوة خارقة ـ تحمي نفسها بأن تحرص على التعلق بنتاجها هي الخاص ـ لم يكن ثمت ، من جديد ، في المقام الأول ، غيرُ خيرات الحضارة الغربية الممكن الافادة منها ، فاتخذتها هذه الشعوب لنفسها . ولم يصل الاسلام الحديث بعد الى فكرة النزعة الانسانية ، ولم يتخذ سبيل العودة ـ من خلال التقاليد الهلينية التي اتخذها الاسلام من قبل واستنفدها ـ الى يونان الحقيقية وفكرة يونان عن الثقافة ، وان تبدت في نزعة التجديد المصرية استعدادات مليئة بالأمل والرجاء كما هو رأى العارفين . ومهمة الأوروبيين ، ان شاؤا ان يكونوا للمسلمين أساتذة مرشدين ، ان يدلوهم على الطريق : اذ من المؤكد أنه ليس ثم أمام الشرقيين سبيل آخر الى التهذيب والثقافة القادرة على التطور الا سبيل الانسانية في لغرب : ألا وهو السبيل الى يونان .

ملحق

بقلم المترجم

تراث العرب (١)

•

ستجد الطمأنينة سبيلها الى قلوب الذين راعهم ما يبشر به المبشرون من ابناء الجيل الجديد من المستشرقين الذين يهدفون بحركة الاستشراق الى اغراض ليست علمية خالصة ـ حينما يقرأون هذا الكتاب الذي ظهر أخيراً في امريكا . ففيه لا نزال نظفر بتلك الروح العلمية النزيهة التي كانت تسود الشطر الاكبر من حركة الاستشراق في النصف الثاني من القرن الماضي واوائل هذا القرن . كيف لا ، والذين ساهموا في كتابته هم نفر من البقية الصالحة من المستشرقين الاوربيين الذين هاجروا الى امريكا ـ شأنهم شأن كثير من اهل الفن والعلم والفلسفة الذين ضاقت بهم الحياة في اوربا المضطربة سياسياً في السنوات الاخيرة ـ فتابعوا فيها تلك

(١) The Arab Heritage, edited by Nabih Amin Faris. Princeton University Press at Princeton. New Jersey, 1944.

التقاليد العلمية الجليلة التي جعلتنا نحن العرب ننظر اليهم بعين الاكبار .

ويمتاز هذا الكتاب بعدة ميزات : اولها انه يقدم صورة شاملة عن تراث العرب في مختلف انحائه ومرافقه . ففي الفصل الاول تحدث الاستاذ فيليب حتي عن « اميركا وتراث العرب » ، وفي الثاني عرض المستشرق الايطالي المشهور ليفي دلافيدا لتاريخ « بلاد العرب قبل الاسلام » ، وفي الثالث تناول جوليس اوبرمن بالبحث « اصول الاسلام » ، وفي الرابع درس جوستاف فون جرونيبوم « نموّ الشعر العربي وتركيبه » بوصف الشعر خير ممثل صحيح للروح العربية ، ثم قدم لنا المشرف على اخراج الكتاب ، الدكتور نبيه امين فارس ، صورة اجمالية عن « الغزالي » بوصفه الممثل والنموذج الاعلى للانسان المسلم ، اعني للانسان المطبوع بطابع الاسلام ، وفي الفصل السادس عرج جون لامونت على الصراع الذي قام بين الشرق والغرب ابان الحروب المعروفة بالصليبية متمثلا في الاتجاهين العسكريين « الحملة الصليبية والجهاد » المكونين للروح الحربية عند المسيحية والاسلام ، وكان من نتائج هذا الصراع ان بدأ التفاهم بين الغرب والشرق فقام

الرحالة من اوربا يذرعون انحاء الشرق . وانه ليلذ لنا ان نعرف ما عسى ان يقوله هؤلاء . لهذا جاء هنري سفج فعرض لنا صورة « بيت المقدس والقاهرة في القرن الرابع عشر من خلال عيون غربية » . ولا شك ان اكبر اثر للعرب في اوربا كان من ناحية العلم الرياضي والطبيعي ، كما أن هذا الميدان من اخصب الميادين التي ولجها العرب ، فكان لا مناص من تتبع « تطور التفكير العلمي عند العرب » ، وهذا ما فعله ادورد جرجي ، واخيراً اتى رتشرد اتنجهوزن فختم الكتاب بفصل تاسع عن « خصائص الفن الاسلامي » .

ويمتاز ثانياً بانه قد شارك فيه وأشرف عليه عرب ، مما يؤذن باننا قد انتقلنا من مرحلة العوّل على المستشرقين في الكشف عن مناحي تراثنا الى مرحلة المساهمة الايجابية في هذا الكشف ، بعد ان كنا كَلاًّ عليهم في كل شيء ، وحتى الهنود انفسهم قد سبقونا في هذا الباب ، مع اننا نحن أصحابه ! وعلى الرغم من ان نصيب الكتاب العرب في هذا الكتاب ضئيل اذا قيس الى نصيب الغربيين ، فاننا مع هذا نسجل هذه الظاهرة بشيء غير قليل من الزهو والاعتداد ، آملين ان يكون هذا القطر أول الغيث وعما قليل سينهمر .

وان المرء ليفتح هـذا الـكتاب في فصله الاول فيسره ان يرى الدراسات العربية الاسلامية تحتل شيئاً فشيئاً مكانتها الخليقة بها في اميركا. فبعد ان كانت الدراسات الشرقية مقصورة على المصريات والأشوريات والهنـديات ، والدراسات السامية كانت كلها تتصل بلغات « الـكتاب المقدس » ، اي العبرية والسريانية ، الى حد ان احد الطلاب في جامعـة هرفرد قدم رسالة عن موضوع يتصل بالعرب حوالى سنة ١٨٨٠ فلم يجدوا لمناقشتها في اميركا غير استاذ للعربية وحيد ، هو سالزبوري ، من جامعـة ييل ، ومع هذا فقد كان اختصاصه السنسكريتية ! وحتى كان المتحدثون عن حالة الدراسات الشرقية ـ الى ما قبل هـذه الحرب ـ لا يكادون يشيرون ادنى اشارة الى الدراسات المتصلة بالعرب والاسلام . غير ان هذا الاهمال الشديد ما لبث ان اخلى السبيل امام التقدير . ففي سنة ١٩٣٥ انشأت جامعة متشجن كرسياً للفن الاسلامي ، كان الاول من نوعه في اميركا. وفي السنة التالية منح كرسي اللغة العربية في هرفرد مبلغاً قدره ٢١٠ آلاف دولار ، ثم تطورت الحال الى حد ان كراسي اللغات السامية في جامعات برنستون وكولومبيا

و بنسلفانيا قد شغلها مستشرقون مختصون في الدراسات العربية الاسلامية . وفي اجتماع الجمعية الشرقية الاميركية في نيويورك سنة ١٩٤٠ خصصت جلسة للمباحث الاسلامية ، والشعور بالحاجة الى تشجيع الدراسات العربية والاسلامية قد عبرت عنه من قبلُ اللجنةُ التي الفت في سنة ١٩٣٧ من مجلس الجماعات العلمية باميركا فأعلنت ان هذه الدراسات هي الاولى من غيرها بالعناية والتشجيع في التعليم العالي . وليس من شك في ان الاحوال السياسية الناشئة عن هذه الحرب ستحمل على زيادة العناية اكثر واكثر ، منذ ان اصبحت اميركا تعنى عناية خاصة بمسائل الشرق العربي . والسياسة كما نعلم من تاريخ الاستشراق كانت دائماً عاملاً من اقوى العوامل في تقويته وانمائه ، وان كان في هذا ما فيه من خسارة محتملة على النزاهة العلمية . ولكن يهوّن من مخاوفنا على هذه النزاهة املنا في ان يكون لهؤلاء المستشرقين المهاجرين من اوروبا الى اميركا اثر حاسم في توجيه هذه الدراسات العربية الاسلامية تلك الوجهة الخالصة لوجه العلم التي عرفنا عن اولئك المستشرقين في اوربا ، وفي ايجاد تقاليد راسخة في هذا الاتجاه في اميركا بحيث ترث هذه البلاد عن اوربا نفس

النزعة العلمية الصريحة غير الملتفتة لِفْتَ هوى ولا عصبية .

وانا لنشاهد هذه النزعة واضحة كل الوضوح في البحث القيم الذي كتبه ليفي دلافيدا عن « بلاد العرب قبل الاسلام » . وجورجيو ليفي دلافيدا من اعلام المستشرقين في هذا القرن ينتسب الى الرعيل الممتاز الذي نجد في طليعته من المستشرقين الايطاليين جويدي الكبير والصغير وكيتاني ونلّينو وأماري . وقد كان استاذاً في جامعة روما ثم انتقل عنها في اوائل هذه الحرب الاخيرة الى جامعة بنسلفانيا بأمريكا ، واشتهر خصوصاً بدراساته عن بلاد العرب قبل الاسلام . وهو في هذا المقال انما يقدم لنا صورة عامة عن نتائج ابحاث المستشرقين وعلماء الآثار في هذا الميدان . وكلنا يعلم ان عمدتنا في هذه الدراسة انما هي النقوش . بيد اننا ، ويا للاسف ، لم نستطع الوصول الى نتائج كبيرة في هذا الصدد نظراً الى ضآلة الحفريات المنظمة في هذه البقعة التي تعد « مهد الاسلام » . لهذا كان مجال الفرض هاهنا اوسع جداً من مجال التحقيق ، كما ان كل نظرية يلقى بها في التفسير ها هنا هي تحت رحمة الاكتشافات الحفرية الجديدة .

واول ما يسترعي النظر في بلاد العرب انها من الاتساع

بحيث تحتمل اكثر من مركز واحد للحضارة ، ومن ناحية اخرى نراها جرداء ، لهذا كان علينا ان نبدأ بأن نتساءل هل كانت بلاد العرب دائماً صحراء ام ان الاحوال الحالية فيها حديثة نسبياً ، وقد أتى عليها حين من الدهر كانت تتسع لعدد وفير من السكان ؟ لقد قال بالرأي الثاني كل من فنكلر وكيتاني ذاهبين الى ان بلاد العرب كانت في أصلها خصبة ثم حل بها المَحْل شيئاً فشيئاً الى ان صارت الى الحال التي توجد عليها اليوم . ويؤيد هذا الفرض وجود أودية كانت في الاصل مجاري انهار جفت ، مما يحمل على افتراض حدوث شيء شبيه بما حدث في الصحراء الكبرى وصحراء وسط آسيا وجنوب غرب الولايات المتحدة ، ففيها كلها بدأ عصر الجفاف والمحل بعد ظهور الانسان ، نظراً الى وجود حفريات تشير الى ان هذه الأمكنة القاحلة اليوم كانت معمورة في عصر ما . غير اننا ويا للاسف لا نملك دليلاً على تاريخ ابتداء هذا الجفاف ولا تاريخ اقدم استيطان بشري في بلاد العرب ، و ان كان اكتشاف دوتي Doughty لبعض الادوات المتخلفة من العصر الحجري الجديد في اقصى شمال بلاد العرب ، واكتشاف برترام تومس Bertram Thomas لاخرى غيرها من

ذلك العصر نفسه في الجنوب يدل على ان وجود الانسان ببلاد العرب في عهد متقدم جداً ، وان كنا لا نعلم متى وجد وما مقدار المساحة التي استوطنها ، وما هو نوع الحضارة التي انشأها . كذلك لا نعلم شيئاً يقينياً عن بلاد العرب من الناحية العنصرية في عهدها الاول : فهل كان اهلها ساميين ، ام هل اتى الساميون فحلوا محل عنصر أقدم ؟ ان بعض الشواهد الانثروبولوجية لتدل على وجود نوع غير سامي بين عرب اليوم . ولكن هل « غير سامي » معناه « سابق على السامي » ؟ لسنا ندري .

ثم من كانوا ، هؤلاء الساميون، الذين استوطنوا بلاد العرب ؟ هنالك نظرية تقول ان بلاد العرب هي المهد الاصلي للساميين كلهم ولكنها يعتورها كثير من النقص في الشواهد والادلة . واذاً فمن اين دخل هؤلاء الساميون الجزيرة العربية ؟ سؤال لا اجابة عنه اليوم ولن يجاب عنه الا اذا فتحت هذه البلاد ابوابها للبعثات الحفرية المنظمة المتوالية . ويا ليت الامر اقتصر في الغموض على بلاد العرب قبل التاريخ ، بل لا يزال الغموض نفسه يحيط ببلاد العرب بعد التاريخ ، فثمت ظاهرة تسترعي النظر تماماً في تاريخ الجزيرة الاول الا وهي

وجود حضارة عالية في قسمها الجنوبي لسنا نعرف شيئاً عن اصلها ؛ ولـكننا نعلم تمام العلم انه قامت هاهنا حضارة ممتازة، نعلم هذا من بقايا رائعة لمدن عدة ، ومن آلاف من النقوش مكتوبة بحروف خاصة وبلغة تدعى العربية الجنوبية ، ومن بعض فقرات قليلة تجدها عند المؤرخين والجغرافيـين اليونان والرومان . ونعرف ان بلاد العرب الجنوبية كانت تنقسم الى ممالك اربع رئيسية ودويلات صغيرة . اما الآثار الباقية فلا تزال ضئيلة لقلة الحفريات ، اما النقوش فقد حلت رموزهـا ، وتبين ان خطها على صلة بالخط الفينيقي ، وان كنا لا ندري أهو مأخوذ منه أم هو نما مستقلاً عنه ناشئاً كلاهما عن اصل مشترك . واللغة العربية الجنوبية على الرغم من قربها جـداً من اللغة العربية الفصيحة والحبشية ، لا يزال فيها مع ذلك كثير من الكلمات والتراكيب الغامضـة المجهولة لنـا . والى جانب هذا فان المعالم الاجمالية لممالك جنوب بلاد العرب معروفة لنا . اما السؤال الغامض الباقي فهو أصل هذه الحضارة التي قامت في جنوب بلاد العرب . ويميل بعض الباحثين وعلى رأسهم فنكلر وهمل وحديثاً دورتي Dougherty الى ردّها الى تأثير عراقي مؤكدين وجود صلات تجـارية بين الشومريين

(٩)

والقسم الجنوبي من بلاد العرب منذ ابتداء الحضارة العراقية . غير أن هذا الرأي لا يمكن ان يقوم بالنسبة الى مجموع الحضارة العربية الجنوبية ، والا فلماذا كانت الكتابة المسمارية مجهولة في تلك المنطقة ؟ ولماذا كانت العمارة فيها مختلفة كل الاختلاف عن نموذجها في العراق ؟ ولماذا اختلفت العقائد كل الاختلاف فيما بين هذين الاقليمين ؟ كل هذه الاسئلة تكسر من قوة ذلك الرأي . اما عن تاريخ هذه الحضارة فالارجح انها تعود الى عصر سابق كثيراً على القرن السادس قبل الميلاد ، لاننا نراها في هذا القرن بالغة كل نموها . ولكننا لا نعرف شيئاً عنها قبل هذا التاريخ . ولقد كان سيكون لنا في قصة النبي سليمان مع ملكة سبأ وثيقة قيمة ، لولا الغموض الذي يحيط بشخصية هذه الملكة ، لان النقوش السبئية المكتشفة حتى الآن التي يرد فيها ذكر كثير من الملوك لا تشير مطلقاً الى ملكة ، كما اننا نعلم ان الملكية قد بدأت في سبأ بعد العصر المضاف لملكة سبأ بعدة قرون . والشيء الذي لا شك فيه هو انتشار النفوذ السياسي من الجنوب الى الشمال ، لاننا نعلم انه كانت هناك جاليات منائية في شمال الجزيرة من اشهرها دران التي يرد ذكرها في التوراة ،

ومكانها اليوم المكان المعروف باسم العلا في شمال الحجاز .

واذا كنا نعرف الكثير عن حضارة الجنوب ، فاننا لا نكاد نعلم شيئاً عن العرب الشماليين ، وكل ما نعرفه انهم شعب بدو رحالة لهم بعض مراكز استقرار ضئيلة نشأت تحت تأثير الموجات التي اندفعت من الجنوب الى الشمال في اتجاه البلاد الخصبة في سوريا والعراق . ولكن كان من نتائج غزو الاسكندر للشرق الادنى وانهيار الامبراطورية الفارسية ان حدث تطور حاسم في مصير بلاد العرب . ففي خلال القرن الثالث قبل الميلاد نشاهد قيام اول دولة عربية شمالية بلغت مكانة دولية ، ونعني بها دولة الأنباط الذين استوطنوا الاقليم الممتد بين البحر الميت وخليج العقبة وخلفوا المؤابيين والعمونيون في شرق الاردن حيث احتلوا مدائن شهيرة مثل بترا وبوسترا وجرش ، بل ودمشق نفسها لحين من الزمان ، كما انحدروا وامتدوا الى الجنوب في قلب الجزيرة الشمالي . ولكنهم لا يبدون لنا على انهم اعراب خلص بقدر ما يبدون انهم بدو متحضرون تأثروا بالحضارة الارامية : فنقوشهم بالارامية وان كانت لغة التخاطب عندهم هي العربية . ولقد كانت لهم حضارة زراعية وانشأوا الكثير من

المدن ، فكانت لهم درجة من الحضارة تضارع اية حضارة اخرى في الشرق الادنى في العهد القديم . وكانت حضارتهم هذه ايذاناً بانحلال حضارة الجنوب : فقد خلف السبئيين شعب جديد هو الشعب الحميري الذين ظلوا حتى الاسلام ، كما قامت مملكة اللحيانيين التي خضعت للانباط ثم ازدهرت بعد سقوط مملكتهم . و بعد اللحيانيين قامت دولة ثمود التي كان لها أثرها في بلاد العرب الوسطى . ويلوح ان مركز دولتهم كان في مَدْيَن حيث عثر موزيل ، العالم التشيكي ، على بقايا معبد وعلى نقش مكتوب باليونانية والنبطية .

بيد ان هذه الحضارة الزاهرة قد تلاها عصر مظلم انتقل فيه العرب من حياة الحضر الى حياة البدو . فقد انهارت ممالك الانباط وجنوب بلاد العرب ، وجاء الحبشيون فغزوها ، وضاعت مملكة الحميريين بموت ذي نواس . وهذا الانحلال يتمثل عيانا في التقليد المعروف باسم انهيار سد مأرب .

ولكن ما لبث العرب ان استأنفوا التحضر في القرن الثالث المسيحي فقامت دولتان هما دولة الغسانيين في دمشق ودولة اللخميين في الحيرة على نهر الفرات ، وكان منهم امرؤ القيس الملقب بملك العرب الذي حاول ان يوحد العرب

في مملكة واحدة . ولقد تخلف لنا نقش نبطي مكتوب باللغة العربية فيه ذكر لسنة وفاة امرؤ القيس هذا في سنة ٣٢٨ م .

وانه ليتبين من كل ما قلناه انه على الرغم من ضآلة معلوماتنا ، فاننا نستطيع ان نكوّن لانفسنا فكرة اجمالية عن هذه الحضارة التي وجدت في بلاد العرب طوال اكثر من الف سنة قبل الاسلام ؛ وقد بلغت درجة عالية من المدنية وانتشرت من الجنوب الى الشمال وأثرت تأثيراً حاسماً في حياة شبه الجزيرة العربية ، فما بالك اذا قامت البعثات الاستكشافية المنظمة وانفقت عليها الدول العربية بسخاء ، وفتحت هذه البلاد للحفائر كلها بلا استثناء ؟ هنالك يتضح كل تاريخ شبه الجزيرة العربية وينظر الناس الى العرب نظرة اخرى على انهم شعب موغل في الحضارة العالية من اقدم عصور التاريخ .

تلك خلاصة لهذا الفصل الممتاز الذي عقده ليفي دلافيدا وكان خير ما في هذا الكتاب . ولقد اطلنا في التنويه به كيما نقدمه نموذجاً لما في هذا الكتاب الجيد من مباحث نفيسة .

واذا ما انتقلنا الى الفصل الثالث الذي كتبه جو ليس اوبرمن عن « اصول الاسلام » وجدنا انفسنا ازاء مسائل شائكة لم نألفها بعد في دراستنا للاسلام ، وان كان المستشرقون قد اولوا هذا الجانب قسطاً وافراً من العناية ، ونعني بها المسائل الخاصة بتأثر الاسلام في نشأته وتكوين عقائده وتكييف مناسكه وعباداته بالدينين السماويين المعروفين في بلاد العرب ، وهما اليهودية والمسيحية . والمؤلف يحاول اولا ان يحدد الجاليات التي كانت تقيم في مكة ويثرب من مسيحية ويهودية . وكيف مهدت السبيل لظهور الاسلام كدين سماوي جديد قُصد به الى العرب ، لان رسالته كتبت « بلسان عربي مبين » . ثم يحاول ثانياً بيان الارتباط الوثيق ـ عنده ـ فيما بين المضمون الداخلي للاسلام من ناحية واليهودية والمسيحية ـ في الصورة التي كانتا عليها في تلك البقعة ـ من ناحية اخرى ، متجهاً الى اثبات تأثر من جانب الاسلام بهذين الدينين الآخرين . والمسائل التي يثيرها هاهنا من الخطورة بحيث لا تحتمل التلخيص دون المناقشة والرد احياناً . اما وليس هاهنا مجال لهذا ، فمن الخير ان ندع الخوض فيها ولو الى حين .

ولنمض مسرعين الى الفصل الرابع الذي تحدث فيه جوستاف جرونيبوم عن نمو الشعر العربي وتركيبه ، فقال عنه ان الشعر العربي الاول كان ـ بغضّ النظر عن كونه أداة سياسية ـ فناً غنائياً من النوع الوصفي يتناول طائفة محددة من الموضوعات التي جرت التقاليد على معالجتها . والبقايا التي لدينا تدل على أن قسما كبيراً من عروضه قد تأثر بعروض الشعر الفارسي الفهلوي ، وبخاصة بحور الرمل والمتقارب ، ومن المحتمل كذلك الخفيف ، يلوح انها تكييفات عربية فهلوية فارسية . ويمكن كذلك ان يكون السريان قد أثروا في النشأة الاولى للاصطلاحات الفنية مثل « بيت » الخ . اما الرجز فقد نشأ تحت تأثير الاعتقاد في القوة السحرية للكلمات ، فكان نوعاً من التعاويذ والكلمات السحرية التي يقصد بها الى التعزيم او اللعب وكان شبيهاً بذلك النوع الذي انشأه الموشليم العبري ، ثم اتسع نطاقه فأصبح « الهجاء » . اما كلمة « شاعر » فمأخوذة تحت تأثير مكانة الشاعر بوصفه عرافاً . فلفظ « شاعر » معناه « عارف » من شعر بالشيء « أي عرفه » . والصلة بين « المرثية » وبين النوع الاولي من الرثاء المعروف باسم « النياحة » تشبه الصلة

بين « الهجاء » وبين كلمات الرجز السحرية . وهكذا يستمر الكاتب في بيان تطور انواع الشعر العربي وبحوره وتطور النقد الادبي ، مدلياً في خلال هذا كله بافكار جديدة ونظرات عميقة يحسن برجال تاريخ الادب العربي والنقد لدينا ان يقفوا عليها ويفكروا فيها .

ولا شك في أن الصورة التي يقدمها لنا الاستاذ نبيه فارس عن الغزالي على صغرها دقيقة واضحة ، عني فيها خصوصاً بالوسط العلمي والسياسي الذي عاش فيه الى حد طغى أحياناً على دراسة الغزالي نفسه ، هذه الدراسة التي اعتمد فيها صاحبها على « المنقذ » ثم على « احياء علوم الدين » فلخصهما تلخيصاً عاماً ، ثم عرج على تأثيره في اوربا عن طريق « تهافت الفلاسفة » وقارن بينه وبين القديس توما الاكويني ، ثم على تأثيره في الشرق كما يظهر عند ابن العبري وعلى اليهودية عامة ممثلة في فلاسفتها ولاهوتييها . وعلى العموم فان هذا الفصل وان لم يأت بجديد الا في قسمه الاول ، فانه ممتع حقاً مفيد للقارىء الاوربي .

وقد كان بودنا ان نقدم للقارىء صورة شاملة عن كل

فصول الكتاب ، ولكن المجال هاهنا لا يتسع لها . وما قصدنا من هذا المقال ان نغني القارىء عن قراءته ، بل بالعكس انما قصدنا الى اغرائه بقراءة هذا الكتاب الجيد الذي لا يقتصر نفعه على الاوربيين الذين سيجدون فيه صورة واضحة للتراث العربي ، بل يمتد الينا نحن العرب . فما أحرى هذا الكتاب ان ينقل الى لغة أهله !

الاسلام في العصر الوسيط(١)

●

ليت شعري أيحمد الناس لأمريكا ايواءهـا اليوم لحركة الاستشراق في مجموعها أم لا يحمدون . فلعل فريقـاً من الحريصين عـلى ان تطّرد تلك الموجة المباركة للبحث الاكاديمي القائم على اكثر المناهج العلمية سداداً وعلى سعـة في التحصيل منقطعة النظير ، مما شاهدناه في أواخر القرن الماضي والثلث الاول من هذا القرن في اوربا ، وبخاصة في المانيا وهولنده ، ـ لعلهم أن يتهانفوا وينظروا عن عُرُض ـ على نحو ما ـ الى انتقالها من اوروبا ذات التقاليد الروحية الثابتة الدعائم الى امريكا التي لا تزال بعيدة عن مداناة اوربا في هذا المضمار . وقد يكونون على حق في استشعار هذه المخاوف شيئاً ما وهم يرون الاستشراق المعاصر في هـذه الايام

(١) Medieval Islam, by Gustave E. von Grunebaum, The University of Chicago Press, Chicago, 1946 في و + ٣٦٥ صفحة من قطع الثمن .

ـ وبخاصة في امريكا ـ قد اتجه الى التعميم والى المشاكل المعاصرة والجوانب ذات الدلالة السياسية او الاصداء اليومية اكثر منه الى تلك المسائل الدقيقة والاعمال الفيلولوجية الخالصة ، مما قد بدأ يستوي على قاعدة ثابتة كنا نتمنى ان يقوم من فوقها البناء العلمي الذي نرنو بأبصارنا اليه .

واذا كان صحيحاً من ناحية اخرى ان القائمين على هذه الحركة في امريكا هم ايضاً اوربيون في مجموعهم وفدوا على امريكا منذ سنوات قلائل ، هجرة قاموا بها لاسباب تتصل بالتطور السياسي في اوربا الوسطى قبيل الحرب الاخيرة ، فلا تزال تجري في عروقهم نفس الروح الاصيلة الراسخة القواعد التي أشاعتها اوربا فيهم ، فانه يلاحظ مع ذلك ان تلك الهجرة قد أثرت في نفوسهم الى حد ظاهر ، فتأثروا بالبيئة الجديدة لا في مناهج البحث ومعالجة المسائل فحسب ، بل وخصوصاً وقبل كل شيء في اختيار موضوعات دراساتهم . ولذا يُشاهد في انتاجهم انه قد بدأ يتخذ طابع التركيبات الواسعة العامة ، مما قد لا تسمح الابحاث الجزئية بعد بالالتجاء اليه . فليس من شك في اننا ـ في ميدان الاسلاميات ـ لا نزال بعيدين عن عهد تلك التركيبات

العامة ، لاننا لم نكد نبدأ الدراسات الفرعية ولما نسر فيها شوطاً ظاهراً يمكن تركيز نتائجه في صور عامة ونماذج اجمالية : ان البحث التمهيدي في المصادر بما يستلزم من عمليات النشر والتبويب والتصنيف وكل ما يعين على اعداد العمل التاريخي لم يؤت ثماره الحقة بعد . على انه ليس معنى هذا أننا نستهجن مقدماً هذا النوع من العمل ، فكبار المستشرقين قد لجأوا اليه ـ وان حدث نادراً ، كما فعل جولدتسيهر مثلاً في كتابه « محاضرات في الاسلام » على ما فيه من مطاعن لهذا السبب عينه ـ ، انما نحن نخشى ان يكون هذا هو الطابع السائد في حركة الاستشراق اليوم في امريكا ، مع ان فيها طائفة ممتازة من المستشرقين الاوربيين المهاجرين . اذ المشاهد عامة ان نتاج هؤلاء قد اتخذ في مجموعه صورة هذه التركيبات العامة التي قد يحس المرء احياناً بانه بازائها هو في الواقع امام تعميمات لما تنضج بعد نضجها الكافي . لهذا نتمنى للاستشراق الامريكي ان يتابع نفس السُّنة الحميدة التي سار عليها سلفه الاوربي في الحقبة الاخيرة حتى يأتي بخير النتائج .

ولقد قدر لنا ان نتحدث في الفصل السابق عن أثر

من آثار الاستشراق الاميركي ، ولم نشأ هناك ان نبدي هذه المخاوف لان الحركة كانت لا تزال في مستهلها فلم يكن من الميسور ان نصدر حكماً اعتماداً على عرض واحد او قدر ضئيل من الاعراض ، كما اننا لم نكن بعد ــ بحكم ظروف الحرب وما لابسها ــ على علم بمدى هذا الاتجاه. اما اليوم فقد صرنا أقدر على الحكم بعد ان اتيح لنا الاطلاع على قدر غير قليل من آثار هذا الانتاج .

على ان الكتاب الذي نود ان نتحدث عنه الآن ــ وان اندرج في مجموعه تحت باب تلك التركيبات العامة التي اشرنا اليها ــ قد خلا من كثير من تلك الآفات التي قد تلازم هذا النوع من التأليف. اجل ، ان موضوعه هو دراسة عامة لمرافق الاسلام في العصر الوسيط ــ اعني منذ نشأته حتى نهاية عهده الزاهر ، اي الى قيام دولة العثمانيين ــ وعرض لانواع الصلات التي كانت بينه و بين العالم المسيحي المعاصر له ، وتحليل تطور بعض المعاني الرئيسية في الحياة الروحية في الاسلام . بيد انه قد جمع مع ذلك بين التعميم و بين دقة المعلومات وكثير من نزاهة الحكم وقابلية الفهم. واذا كنا لا نجد جانب البحث الاصيل موفوراً فيه ، لكن

النظرات الصائبة والملاحظات العميقة يزدحم بها هذا العرض الاجمالي ، خصوصاً اذا اتصل البحث بمسائل من اللغة والادب ، فان المؤلف يتجاوز نطاق العرض التحصيلي الى الادلاء بأحكام مبتكرة تكشف عن سيطرة على تلك الناحية خليقة بكل اطراء . وعناية صاحب الكتاب قد اتجهت خصوصاً الى دوافع الاختيار والنبذ ، او التمثل والاستبعاد للعناصر الاجنبية في الحضارة الاسلامية . ومن هنا وفق كثيراً في الفصل الاخير الذي عقده بعنوان « الاقتباس المبدع : اليونان في الف ليلة وليلة » (الفصل التاسع من ص ٢٩٤ ـ ٣١٩) : فقد ربط فيه الادب اليوناني ـ القديم والهليني المتأخر ـ وبين قصص « الف ليلة وليلة » واستطاع ان يستكشف كثيراً من العناصر المشتركة ـ على الاقل في الصورة ـ بين كليهما ، خصوصاً بين الادب الشعبي الهليني وذلك الادب العربي الشعبي الذي يمكن ان يرتد في الواقع الى اصول هلّينية وعناصر يونانية شرقية ظلت تحيا في الطبقات الشعبية . ولم يعمل القصاص الذين وضعوا « الف ليلة وليلة » الا ان صاغوا هذه القصص الهلينية الاصول في صورة عربية هيكلها من الاصل ومادتها مهجنة بالملابسات العربية الاسلامية .

واذا كان الاستاذ لتمن Littmann قد سبقه في هذا الباب بأكثر المسائل التي يعرض لها ، فله فضل ايضاح هذه النتائج وتركيزها .

و وفقاً لميله هذا الى بيان التأثر والتأثير بين العالم الاسلامي والعوالم المحيطة به والحضارات التي اتصل بها فأخذ عنها ما اخذ ونبذ منها ما نبذ ، نراه يعقد فصلين طويلين في أول الكتاب (ص ١ ـ ص ٦٣) لما كان بين الاسلام والمسيحية ممثلة في الامبراطورية البيزنطية أو الرومانية الشرقية ـ من من صلات : كيف كان الواحد يتصور الآخر وما هي المساجلات الدينية والعنصرية والسياسية التي أثيرت فيما بينها . وهذا الموضوع ـ موضوع الصلات بين المسيحية والاسلام في العصور الوسطى ـ قد صار اليوم من الموضوعات التي تعالج كثيراً : فمن الناحية التاريخية نجد كتاب جروسيه R. Grousset عن « ملحمة الحروب الصليبية » L'Epopée des Croisades الذي ظهر منذ عهد قصير ، ومن الناحية الدينية نجد أمثال كتاب فرتش Fritsch : « الاسلام والمسيحية في العصور الوسطى » (برسلاو سنة ١٩٣٠) وفيه يعرض لكتب الردود التي وضعها المؤلفون المسلمون خاصة ، ونشر الأب شدياق

لكتاب « الرد الجميل » للغزالي مع ترجمته الى الفرنسية ، على آثار تلك الابحاث التي تعرض لها من قبل أمثال تور اندريه (« نشأة الاسلام والمسيحية » سنة ١٩٢٥) وكارل هينرش بكر Becker (« دراسات اسلامية » سنة ١٩٢٤ ـ سنة ١٩٣٢) . ومن ناحية « دراسة الاسلام في اوربا » في العصر الوسيط « في القرن الثاني عشر والقرن الثالث عشر » نجد رسالة جيدة كتبها مونريه دي فيار Monneret de Villard (دراسات ونصوص رقم ١١٠ ، الفاتيكان ، المكتبة الرسولية الفاتيكانية سنة ١٩٤٤) بهذا العنوان . وكل هذه الابحاث تنير جوانب هذه الناحية الغامضة التي ران عليها جهل وتعصب لعهد طويل من الزمان لعله اليوم ـ بفضل هذه الابحاث وما اليها ـ قد أوشك على نهايته . واثارة هذه المسائل اليوم فيها فائدة جلى ليس فقط من أجل فهم الماضي ، بل ولتكون فيها لنا دروس في المستقبل ، خصوصاً ومن يفكر في الملابسات الحاضرة لا يملك نفسه من أن يصيح : ما اشبه الليلة بالبارحة ! لان الوثبة الكبرى التي تشاهد البلاد العربية اليوم بسبيلها خليقة بأن تعيد التوازن مرة اخرى بين العالم العربي والعالم الغربي ، بعد أن اختل منذ انهيار الامبراطورية

الاسلامية في القرن الثالث عشر الميلادي .

والمؤلف في هذين الفصلين انما يلخص هذه الابحاث التي توالت في هذا القرن وأواخر القرن الماضي ويقدّم الى القارىء صورة حية بارزة الأسارير يمزجها بقسمات من عنده تزيدها وضوحاً . على ان الذي قد يؤخذ عليه هنا ـ وفي اكثر فصول الكتاب ـ انه يكثر من الاقتباسات الطويلة التي قد لا يضطره الايضاح الضروري الى سردها كلها بحروفها ؛ فقد تتألم وحدة الفصل من المبالغة في ايراد هذه الشواهد . لكن يمكن تبرير طريقته هذه بقولنا ان الكتاب يتجه خصوصاً الى طبقة أوسع من اولئك الذين قد يكونون في غنى عن ذكر هذا كله ، اذ يجب الا ننسى الطابع العام للكتاب كله . على انه أطال في بعض المسائل الى درجة قد لا نجد لها مسوغاً . ويلاحظ كذلك ان الفصلين الاولين كان من الممكن ان يصيرا فصلاً واحداً لان موضوعهما واحد والمعالجة تقريباً واحدة ، خصوصاً والفصول المختلفة للكتاب من التمايز بحيث لم يكن من الواجب تمييز هذين الفصلين المتشابهين كل التشابه .

وفي الفصل الثالث يتحدث المؤلف عن نشأة الاسلام

ديناً وعقيدة ، فيعرض للاحوال التي ولد فيها ولصلاته بغيره من الاديان ـ كتابية أو سماوية ووثنية ـ التي كانت في شبه الجزيرة العربية في ذلك الحين . ويذكر اسباباً ستة للنجاح الهائل الذي ظفر به الاسلام وكلها لا تخرج عما هو شائع عادة ان في الغرب او في الشرق . ويتعرض للقرآن من الناحية الاسلوبية واللفظية فيلخص بعضاً من نتائج ابحاث الاوروبيين في تاريخ القرآن وفي الثروة اللفظية التي أدخلها على العربية ، كما يعرج على المسائل الكلامية (التوحيدية) التي اثيرت من حوله . وفي هذا الفصل يستعرض نشأة مذاهب المتكلمين بصورة اجمالية قد تكون موجزة الى حد بعيد .

اما في الفصل الرابع فيتناول « التقوى » سائراً بها من صورتها الأولى التي وصفها الرسول حتى يتلقاها الصوفية فيشكلونها في الصورة الحاسمة القوية التي كانت لها على ايديهم في الاسلام . وهنا يُجمل في الحديث عن الصوفية ، حريصاً خصوصاً على بيان العناصر الاجنبية التي يمكن ان تكون على صلة او تشابه معها .

ويعرج في فصل خامس على الجانب التشريعي والسياسي ، فيتكلم عن مسائل من الفقه واصوله وبخاصة

فكرة الأجماع (ص ١٤٩ ـ ص ١٥٢) ثم ينتقل من ذلك الى فكرة الدولة فيعرض نظريتها معتمداً خصوصاً على الماوردي في كتابه « الاحكام السلطانية » الى جانب « مقدمة » ابن خلدون طبعاً .

ويتلو هذا الفصل فصل عن النظام الاجتماعي الذي حققته الدولة الاسلامية . ويهتم خصوصاً بمركز المسيحيين في ذلك النظام الاجتماعي ، فيكرس القسم الثاني من هذا الفصل (ص ١٧٧ ـ ص ١٨٥) لهذه المسألة التي ساهم فيها منذ قليل الاستاذ ماسينيون ببحث قيم صغير عن « المباهلة » سننشره عما قليل مترجماً الى العربية . وخلال هذا الفصل يتحدث عن مذهب الشيعة وعن فكرة الولاء وعن الشعوبية .

وهنا نصل الى فصل جيد (السابع) هو عندنا خير فصول الكتاب دلالة على اصالة المؤلف ، بعنوان « المثل الاعلى الانساني »، فيدرس هذا المثل الاعلى الانساني كما تصورته الروح الاسلامية فيجده خاضعاً لعوامل ثلاثة : الاول ان الفرد يُسلب شخصيته ، وهذا السلب يتم بطريقين : الاول برد الافراد الى نماذج تستبعد فيها المميزات الخاصة ولا يحسب فيها حساب الا لصدق المحاكاة من جانب الفرد للنموذج

الذي يندرج تحته ، والثاني طريق يقتاد الفرد الى الاعتقاد بان الغاية العليا من الحياة هي ممارسة التجربة الصوفية للاتحاد الكامل بالذات الالهية حيث يختفي كل شعور بالذات الفردية ويزول الأنا . وبواسطة هذا كله ليس فقط تنحل حدود الفرد ، بل وايضاً تكون التجربة واحدة بالنسبة الى جميع من يعانونها ، فتزول بالتالي كل الفوارق التي عساها قد كانت قائمة بين الافراد لما ان انشأوا يسلكون السبيل الى الاتحاد بالله .

وساعد على هذا التجريد للشخصية والذاتية عامل آخر هو ما يمكن ان يسمى باسم ازدياد « التأدب » في نظرة المسلم الى الحياة واستجابته لها . ونقصد بالتأدب ازدياد العناية بالجانب الادبي ، حتى صار « الاديب » النموذج الاعلى في التربية الاسلامية ، ومن هنا اتجهت التنشئة الى ذلك الجانب « البلاغي » ، « الخطابي » ان صح هذا التعبير ، مما قوى من عوامل تجريد الفرد من ذاته المشخصة . والمؤلف هنا يستشهد برسالة من رسائل ابي العلاء المعري (نشرة وترجمة د. س . مرجوليوث ، أكسفورد سنة ١٨٩٨ برقم ٣٥ ، ص ١١٨ من النص العربي ، وص ١٣٧ من الترجمة

الانجليزية) يرى فيها مثلاً واضحاً على انحلال الفكر والعاطفة الى عبارة موسيقية ، يضحى فيها بالمعنى في سبيل الجرس والنغم ، مما كان سائداً وذا أثر عميق في الشعوب الاسلامية في آدابها ونظرتها الى المثل الاعلى الانساني . وتلك ملاحظات عميقة من غير شك وفق فيها المؤلف الى حد بعيد . بيد أننا نلاحظ مع ذلك أنه بالغ في هذا الاتجاه الى درجة تتأبى مع ما تدل عليه كثير من الوقائع المضادة . ففكرة « التشبه بالله » « والاتحاد » يجب ألا يفهم منها انه قصد بها الى افناء الذات الانسانية في حضن هذه المعاني العامة المجردة فحسب . بل هناك على العكس من هذا تماماً اتجاه آخر مضاد قد رام من وراء هذه الافكار التي قد توهم الميل الى سلب الشخصية وتجريد الفردانية الى العكس من هذا تماماً ، وهو الارتفاع بالانسانية الى مرتبة الالوهية حتى تشيع في الالوهية نزعة انسانية ، انسانية جداً . فضلاً عن ان ثمت كثيراً من الشخصيات قد حاولت ان تبرز الجانب الانساني وتؤكده ضد كل العناصر المهددة لفكرة الشخصية . وهذه ناحية تعرضنا لها بالتفصيل في المحاضرة الاولى من كتابنا « الانسانية والوجودية في الفكر العربي » (ص ١ ــ ص ٦٤ ،

القاهرة سنة ١٩٤٧ بعنوان : « النزعة الانسانية في الفكر العربي ») بما لا نحتاج معه هاهنا الى فضل بيان . واندفاع المؤلف هنا انما كان نتيجة لبعده عن الوثائق الجديدة (مثل « رسائل الرازي » ، نشرة كراوس) الحافلة بما يؤيد وجود هذا الجانب الذاتي الشخصي الى جوار الجانب الآخر السالب للشخصية والفردانية في الحضارة الاسلامية . ومن هنا نبهنا الى خطر التعميم في البحث الآن ، والاصول نفسها لا تزال طي قبورها في المكتبات والمخطوطات . وهذا ايضاً يقودنا الى التحدث عن عنصر آخر اهمله المؤلف خلال بحثه هذا كله وهو عنصر الجنس وما كان له من دخل هائل في تشكيل النظرات في الحياة وفي التنشئة التي كانت لكبار المفكرين في الاسلام ، مما جعل المثل الاعلى الانساني لا يقتصر على النموذج الذي رسمه المؤلف دون غيره .

وبالجملة ، فكتاب الاستاذ جوستاف فون جرونيبوم ، الاستاذ المساعد للغة العربية في قسم اللغات والآداب الشرقية بجامعة شيكاغو ، والذي يقيم هذه الايام بيننا وسيمضي العام كله في التجوال بين البلاد العربية حتى يكون على اتصال حي بالبيئة التي كرس نفسه لدراسة آدابها ، ـ نقول ان

كتابه هذا كتاب جيد مليء بالافكار الخصبة الموحية ،
وفيه من الاصالة بقدر ما فيه من سعة التحصيل او يكاد ،
وهو خليق بأن يعرض للغربي صورة دقيقة القسمات لمرافق
الحياة الروحية في الاسلام موضوعاً في اطاره العالمي في العصر
الوسيط ، وخليق كذلك بأن ينقل الى العربي في لغته كيما
يجد فيه نفسه زاخرة بمعان تتلمس سبيلها في نطاق الروحية
العليا .

٢٠٠ قرش لبناني سوري او مليم

٢٢٠ فلس او مل

مطابع دار الكشاف - بيروت